И. А. КОНИКОВ

МАТЕРИАЛИЗМ СПИНОЗЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

И. А. Коников

МАТЕРИАЛИЗМ СПИНОЗЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
МОСКВА 1971

Б. Спиноза — один из выдающихся представителей домарксистской научной мысли. Автор книги подвергает детальному анализу материалистическое и атеистическое содержание его учения. В книге обстоятельно рассматриваются основные положения методологии, онтологии, детерминизма и этики Спинозы. Автор показывает историческое место и значение философии Спинозы и разоблачает попытки фальсификации его учения буржуазными исследователями.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

М. Ф. ОВСЯННИКОВ

1-5-1

№ 102-71(1)

Светлой памяти моего отца Абрама Самуиловича Коникова посвящаю

От автора

Философия Бенедикта Спинозы — одна из наиболее важных и значительных страниц истории человеческой мысли. Неослабевающий интерес к этому учению объясняется в первую очередь богатством теоретического содержания спинозизма, обилием в нем идей, имеющих непреходящее историческое значение.

Большинство исследований о философском творчестве Спинозы принадлежит перу буржуазных авторов. Притом ежегодный поток буржуазной спинозоведческой литературы в Европе и Америке не прекращается и в наши дни. И если та или иная позиция по отношению к классическому философскому наследию является вообще ярким отражением классовой борьбы в области идеологии, то отношение к спинозизму на протяжении всей его истории выступает в качестве своеобразного индикатора для определения степени прогрессивности того или иного мыслителя.

Советское спинозоведение имеет значительные заслуги как в разоблачении фальсификаций буржуазных спинозоведов, так и в адекватном истолковании спинозизма, учения великого голландского философа. В работах советских ученых (В. Ф. Асмус, В. К. Брушлинский, Б. Э. Быховский, М. Д. Каммари, Я. А. Мильнер, Е. П. Ситковский, В. В. Соколов, П. Ф. Юдин и др.) дано позитивное решение многих узловых проблем спинозизма и научная оценка системы в целом. Однако советская спинозоведческая литература, в прошлом весьма богатая (хотя и представленная в основном статьями), почти совсем иссякла в последние десятилетия.

Главный предмет настоящего исследования составляет анализ содержания категорий спинозизма и их соотношения. Изучение структуры этих категорий, детальный разбор отдельных понятий и их соотношения представляется необходимым для выявления подлинного содержания учения Спинозы и его научной оценки, тем более, что в нашей литературе существует значительный разнобой именно в истолковании основоположных категорий спинозовской системы.

Осуществляемое здесь имманентное исследование системы отнюдь не означает следование традициям буржуазного спинозоведения, для которого выяснение сложной взаимозависимости категорий является самоцелью и которое рассматривает сами категории как чисто умозрительные, спекулятивные понятия.

Напротив, следуя традициям советского спинозоведения, автор ставит своей целью вскрыть материалистическую суть спинозизма. Не менее важно было для автора исследовать элементы диалектики, блестящие образцы которой дал амстердамский мыслитель.

В своем стремлении осуществить научный анализ философского наследия Спинозы автор неизменно руководствовался важнейшими методологическими указаниями основоположников марксизма.

Введение

О характере и форме спинозизма

Исключительное место в сокровищнице человеческой мысли занимает философское наследие замечательного голландского мыслителя Бенедикта Спинозы, вокруг которого вот уже три столетия не прекращается ожесточенная полемика. В этом вековом споре, самом по себе свидетельствующем об исторической значимости учения Спинозы, сталкивались и сталкиваются не только противоречивые интерпретации отдельных его проблем, но и прямо противоположные точки зрения на самое систему в целом [1]. Однако при всем обилии характеристик спинозизма, при всем разнообразии его истолкований в центре внимания всех, в том числе и самых «беспристрастных» исследователей, неизменно остается одна и та же дилемма как проявление искони борьбы двух лагерей в философии: является ли учение Спинозы материалистическим и атеистическим, или оно представляет собой одну из разновидностей теологии, одну из специфических идеалистических систем. В материалистическом и атеистическом характере спинозовского учения не сомневалось ни большинство современников великого амстердамца, ни большинство мыслителей последующих эпох — и материалисты, являвшиеся

в той или иной степени последователями Спинозы, и значительная часть идеалистов, третировавших его на протяжении веков как «мертвую собаку». Однако истории философии известны многочисленные попытки изобразить спинозизм как идеалистическую систему, представить его чисто религиозной концепцией, дающей, как говорит один из его исследователей Л. Робинсон, «единственное научно оправданное учение о боге», а самого Спинозу — как глубоко религиозного человека, «боговдохновенного» творца оригинальной религии, «упоенного богом» мыслителя [256, стр. 344]. Вот один из наиболее характерных образчиков подобной оценки философского творчества Спинозы: «В отличие от современников, против господствовавшего мировоззрения, против теизма, выступавших ради чистого отрицания, ради атеизма, Спиноза в критике господствовавших воззрений видел не самодовлеющую цель, но лишь этап к положительному религиозно-философскому творчеству, к построению истинного, свободного от противоречий богоучения, к созданию такой системы, где бог не только один, но один только бог все» [174, стр. 173].

Выдавая Спинозу за творца своего рода «научной теологии», Робинсон патетически восклицает: «Богом он жил и мыслил, был преисполнен» [174, стр. 175].

Вл. Соловьев в специальной статье, имеющей подзаголовок «В защиту философии Спинозы», следующим образом «защищает» спинозизм: «Обвинение философии Спинозы в атеизме я считаю совершенно несправедливым» [188, стр. 392].

В философском словаре вряд ли найдутся такие «измы», которые бы не приписывались учению Спинозы различными интерпретаторами. Однако характеризуется ли оно как акосмизм (Гегель, Д. Льюис, В. Беляев), или пантеизм (К. Фишер, Ф. Ланге, Л. Лопатин, Л. Робинсон и др.), или панлогизм (В. Шилкарский), или дуализм (Г. Челпанов, Э. Кассирер), выдается ли Спиноза за мистика (Г. Коген, С. Франк), или кантианца, или за последователя Платона (В. Виндельбанд), или кабалы и т. д. и т. п., большинство идеалистических толкователей спинозизма, в том числе и современные (такие, как В. Стейс, Г. Вольфсон, Р. Со, Ш. Верне, Л. Робинсон и другие), неизменно единодушны в одном: учение Спинозы — теологическая система, сам Спиноза — слуга всевышнего [242, стр. 17].

Цепляясь за отдельные слабые стороны спинозовского учения, выхолащивая его революционную сущность, извращая материалистический смысл системы и не гнушаясь прямой фальсификацией ее, идеалисты различных времен и оттенков пыта-

ются использовать в качестве идеологического оружия «адаптированный» спинозизм, зачислить по своему ведомству одного из гигантов человеческой мысли, историческая заслуга которого и заключалась в борьбе с идеализмом и поповщиной, в дерзновенной и гениальной попытке объяснить мир исключительно на основаниях науки и разума, в том, что он один из первых, говоря словами Энгельса, настойчиво пытался «объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» [9, стр. 350].

«Система атеизма» — такое определение получило спинозовское учение в «Историческом и критическом словаре» Бейля. «Спиноза есть Моисей для современных вольнодумцев и материалистов» — так определяет Фейербах историческое место Спинозы [47, стр. 155].

Но как можно говорить о материалистическом и атеистическом характере мировоззрения Спинозы, если «бог» — первое слово философа и центральное понятие всей его системы? «О боге» — так называется и первая часть самого раннего произведения мыслителя («Краткий трактат о боге, человеке и его счастье»), открывающегося доказательством существования бога, и первая часть последнего, наиболее зрелого его произведения, посвященного тем же проблемам. Соответствуют ли заявления о материализме и атеизме Спинозы действительной сути его философии, если, по словам самого автора, «бог есть такое существо, которое по своей сущности безгранично и всемогуще (omnipotens) не в одном только каком-нибудь определенном отношении, но абсолютно» [18, стр. 527], если «бог заключает в себе все совершенства и не имеет в себе никаких несовершенств» [18, стр. 523], если «бог есть абсолютно и действительно причина всего» [18, стр. 492], если, наконец, вообще «ничего нет вне бога и существует один только бог, заключающий в себе необходимое существование» [18, стр. 523]?

Утверждениями подобного рода буквально испещрены сочинения Спинозы. Более того, доказательству истинности их, со всеми вытекающими из них следствиями, и посвящены самые эти сочинения, слово «бог» «действительно фигурирует чуть ли не на каждой строчке» [85, стр. 158].

Может быть прав, в таком случае, Гегель, заявлявший: «Верно, следовательно, как раз противоположное утверждению тех, которые обвиняют Спинозу в атеизме; у него слишком много бога» [27, стр. 304]. Может быть прав С. Ковнер, утверждающий, что «упрекать Спинозу в отрицании бога значит ни строчки не понимать в его учении» [126, стр. 146]. Не бога, а скорее

самого человека отрицает спинозизм,— заявляет Ковнер. Не бога, а реальный мир отрицает Спиноза,— говорит Д. Льюис [146].

Однако и те, кто высказывает противоположное мнение, подкрепляют его цитатами из сочинений Спинозы, и среди таких авторов имеются не только материалисты. Так, идеалист чистейшей воды, неокантианец А. И. Введенский в статье «Об атеизме в философии Спинозы» с горечью констатирует, что «учение Спинозы во имя требований логики должно быть признано атеистическим» [85, стр. 158], хотя это, по его мнению, вовсе не дает оснований считать Спинозу атеистом. Епископ Джордж Беркли объявлял философию Спинозы «отъявленной противницей религии» [2]. Примечательно и известное заявление Лейбница о «пагубном учении» «остроумного, но нечестивого писателя».

Обе исключающие друг друга точки зрения по вопросу о роли бога в системе Спинозы находят, на первый взгляд, непосредственное подтверждение в самом учении философа.

Несомненно, Спиноза приписывает богу всесовершенство, освобождая его от всего отрицательного, несовершенного, провозглашает его необходимо и единственно существующим, но несомненно также и то, что в системе Спинозы разрушается само понятие бога. И именно объявляя бога всереальностью, утверждая за ним абсолютно бесконечное бытие, Спиноза тем самым упраздняет бога.

Правильное понимание этого парадоксального на первый взгляд положения, верное решение вопроса о месте бога в системе Спинозы возможно, только если учесть специфическую форму спинозизма, специфику терминологии Спинозы прежде всего. Спиноза мог говорить со своими современниками единственно лишь на доступном для них языке — языке своей эпохи. Стремясь представить свое учение в виде несомненной, абсолютной истины, он совершенно сознательно использовал господствовавшую в его время богословскую терминологию в качестве своеобразного инструмента для внедрения в сознание современников новых идей и понятий.

Однако употребление термина «бог» не было лишь данью эпохе, отпечатком времени (как это представлено во многих исследованиях), оно объясняется не только историческими корнями терминологии Спинозы или его стремлением избавиться от клички «атеист» (равнозначной, по тем временам, понятиям «нечестивец», «аморальный» и т. п.), но и заключает в себе более глубокий смысл. Выявление этого смысла может быть достигнуто только в результате анализа содержания и соотноше-

ния основных категорий спинозовской онтологии: бог, природа, и субстанция.

Исследование философии Спинозы не оставляет сомнений в том, что все три понятия употребляются им как идентичные. Уже в самом раннем своем произведении — в «Кратком трактате» — он оперирует понятиями «бог» и «природа» как равнозначными, постоянно употребляя их одно вместо другого, характеризуя их одними и теми же свойствами, выражая через одни и те же определения. Так, в заключительной части 2-й главы трактата говорится: «*Природа есть существо, о котором высказываются все атрибуты*» [17, стр. 89], в начале 3-й главы: «*Бог есть существо, о котором высказываются все атрибуты*» [17, стр. 96]. В самом зрелом своем произведении — «Этике» [3] — Спиноза постоянно отождествляет бога и субстанцию. И хотя прямое отождествление их имеет место впервые в дефиниции 6-й и в теоремах 11-й и 14-й (ч. I), оно, несомненно, предполагается Спинозой значительно раньше [4]. Из спинозовского же учения о субстанции следует, что субстанция есть не что иное, как сама природа [5].

Итак, отождествление бога, природы и субстанции очевидно. «Чистейший спинозизм», как указывает Гольбах в своей «Системе природы», и заключается в том, чтобы не признавать «другого бога, кроме природы» [33, стр. 376]. Именно это отождествление бога и природы, составляющее основу онтологии Спинозы, и расценивал Толанд как прямую дорогу к атеизму, именно оно означает фактически отрицание бога, что не вызывало сомнений уже у Гоббса, именно оно послужило основанием для утверждений Якоби о том, что Спиноза создал атеистическое учение, в котором бог и мир неотделимы друг от друга, что низведенный на степень природы бог исчезает и существующей признается только природа [249]. Но из этого же отождествления исходил и Гегель в своей критике точки зрения Якоби и других, утверждая, что у Спинозы «слишком много бога» [27, стр. 304].

Природа, по Спинозе, есть бог, следовательно, спинозизм, говорят одни,— это религиозное, идеалистическое учение. Но бог Спинозы — это природа, возражают другие, следовательно, спинозизм — атеистическое и материалистическое учение. Таким образом, указанное отождествление и соответственно сама система получают противоположные друг другу оценки и характеристики со стороны материалистов и идеалистов.

Такая полярность оценок спинозизма объясняется, на наш взгляд, односторонностью подхода к рассматриваемой пробле-

ме. В учении Спинозы о боге и природе заключены два момента: отождествление природы с богом и отождествление бога с природой. Акцентируя первый из этих моментов, некоторые исследователи и приходят к идеалистической интерпретации спинозизма; когда акцентируется внимание на втором моменте, спинозизм характеризуют как материалистическое и атеистическое учение. Но игнорирование одного из этих моментов недопустимо. Отождествление бога и природы есть единый, но двусторонний акт. И если первый из указанных моментов свидетельствует об известной слабости учения Спинозы, обусловливая пантеистическую форму его материализма, то второй момент выражает материалистическое содержание его системы.

В своем учении о природе Спиноза исходит из очевиднейшего факта существования объективного мира. При этом философ с самого начала мыслит природу как воплощение абсолютного совершенства и бесконечного могущества, как нечто вечное, несотворимое, бесконечное, выводя эти свойства природы из самого понятия субстанции, из определения ее как causa sui.

Но в условиях XVII столетия учение об абсолютно бесконечном, несотворимом, вечном, совершеннейшем было бы немыслимо вне понятия бога [см. 187, гл. III]. Не мог обойтись без этого понятия и Спиноза. Однако сразу же следует оговорить, что первый момент тождества (отождествление природы с богом) играет отнюдь не исключительно отрицательную роль; он не должен быть истолкован в смысле обожествления природы. Ведь если по представлениям той эпохи абсолютно совершенная сущность могла быть только богом, то, отождествляя природу с богом, перенося свойства бога — абсолютное совершенство и бесконечное могущество — на материальный мир, философ тем самым утверждает, что совершенства бога — это реальность самой природы.

Следовательно, отождествление природы с богом, осуществленное под влиянием религиозного миросозерцания эпохи, было в то же время направлено против самого этого миросозерцания.

Идеолог прогрессивных слоев голландской буржуазии, достойный представитель XVII века — века не только господства теологии, но и ожесточенной борьбы с ней,— Спиноза, перемещая божественную мощь с высоты небесной на «грешную землю», пропагандирует близкие сердцу революционной буржуазии материалистические идеи.

Отождествление природы с богом обусловливалось, далее, и представлениями о материи, характерными для современного

Спинозе естествознания, будучи опять-таки своеобразной попыткой преодоления ограниченности этих представлений. Механистическое естествознание рассматривало все физические процессы и явления как модификации единого неизменного субстрата — материи, а материю, сущность которой ограничивали атрибутом протяжения,— как косное, инертное начало, лишенное всякой активности, всяких творческих возможностей и нуждающееся поэтому в первотолчке, в высшем, творческом начале. И если представления об этом творческом начале неизменно связывались с понятием «бог», если тот же Декарт (не говоря уже о Лейбнице и других) помещает это творческое начало природы вне ее самой, ставит его над природой, то, называя природу богом, отождествляя природу с богом, Спиноза переносит творческий источник природы внутрь ее самой, превращает самое природу в высшее, активное, творческое начало, не нуждающееся ни в каком творце, первотолчке и т. д.

Отождествление природы с богом приводит, далее, к утверждению о бесконечности самой природы. Тем самым отвергается представление о бесконечности мира как о чем-то трансцендентном по отношению к природе. Природа Спинозы, говоря словами проф. В. Ф. Асмуса [62], это уже не ограниченная, замкнутая средневековая природа с теологическим центром, а универсальный, бесконечный в принципе, не имеющий центра космос нового времени.

Таким образом, не обожествление природы, а провозглашение всех ее совершенств реальными лежит в основе отождествления природы с богом [6].

Это отождествление, как указывалось выше, имеет и другую сторону. По мере того как свойства бога переносятся на природу, сам бог утрачивает все мистические черты. Объявляя все существующее богом, Спиноза тем самым называет богом и всякую телесную вещь, материю вообще. Материализовавшийся бог Спинозы теряет черты теологического бога.

Понятие протяженного бога абсолютно неприемлемо для какой бы то ни было разновидности теизма. Не случайны поэтому и насмешки, которым П. Бейль подвергает спинозовское определение бога: согласно этому определению частью бога, говорит Бейль, оказывается «грязь, которую мы месим ногами».

Далее. Деятельность бога, по Спинозе, его могущество, составляющее самое сущность его, определяется необходимостью его природы. Могущество бога, стало быть, извечно. Богу присуще не осуществление осознанных решений, не стремление к целям, а необходимая извечная деятельность. Достижение

цели, предполагающее деятельность во времени, исключается извечным (вневременным) характером действий бога. Целесообразная деятельность исключается также и самим определением его как существа абсолютно совершенного (поскольку цель предполагает несовершенство). Следовательно, деятельность бога не может быть уподоблена человеческой, как и сам бог — личности. Лишенный воли и разума бог Спинозы утрачивает все антропоморфные черты, исключает всякую персонификацию вообще, что вынужден признать и Введенский и целый ряд других идеалистически мыслящих исследователей. «Я...— говорит Спиноза,— не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как-то: воли, разума, внимания, слуха и т. д.» [18, стр. 576].

Воспринимать бога Спинозы как личность — кощунство, с точки зрения самого Спинозы,— заявляет В. Белин [76, стр. 153]. Понимать спинозовского бога как личность могут лишь невежды,— говорит Р. Вормс [93, стр. 33].

Взгляд на бога как на существо, как на личность вообще несовместим с мировоззрением Спинозы, так же как несовместима с ним концепция создания мира из ничего, ибо мир, согласно Спинозе, не сотворен, ни одна частица материи не может быть ни создана, ни уничтожена. Более того, философ отрицает не только понятие личности бога, как думает Куно Фишер [240], но и самого бога.

Теологическое понятие бога абсолютно неприемлемо для Спинозы. Признание бога как некоего сверхъестественного существа, равно как и признание божественного произвола, несовместимо с детерминизмом Спинозы (одной из характернейших черт его мировоззрения), абсолютно исключающим всякую возможность существования чего бы то ни было беспричинного, сверхъестественного. Бог как некое мистическое, непостижимое, непознаваемое существо неприемлем и для рационализма, составляющего другую характерную черту мировоззрения Спинозы: рационализм объявляет абсолютно познаваемым все существующее и отрицает возможность существования чего-либо непостижимого.

Бог Спинозы — это сама бесконечно многообразная живая действительность, сама всеобъемлющая природа в ее материальном единстве. Бог не существует вне природы, над ней. Все, что существует, есть бог, и бог есть все, что есть. Бог Спинозы оказывается могущественнее и совершеннее бога любой религии, более того, он оказывается и единственно существующим, однако он вовсе не бог в общепринятом смысле этого слова. Он ни в коей мере не может быть отождествлен с богом теологов или

приравнен к нему, так же как и спинозовское понимание природы диаметрально противоположно теологическим представлениям о ней. «О боге и природе я придерживаюсь мнения, весьма отличного от того мнения, которое обыкновенно защищается новейшими христианами» [18, стр. 629],— заявляет Спиноза.

Таким образом, отождествляя бога и природу, философ наделяет природу всеми совершенствами, а бога лишает всего сверхъестественного.

Употребление термина «бог», как видим, отнюдь не случайно в системе Спинозы. Наполнение схоластического термина «бог» новым, совершенно отличным от общепринятого содержанием, своеобразная метаморфоза бога в системе Спинозы коренятся отнюдь не в религиозной идеологии иудейства, будто бы захватившей сознание Спинозы и определившей центральную идею его системы, как это утверждала Л. Аксельрод, повторяя по существу мысль Гегеля.

Употребление термина «бог» необходимо Спинозе для выполнения двуединой задачи: низложения бога теологов и утверждения реальности, совершенства самой природы [7]. В конкретно исторических условиях того времени эта задача наилучшим образом решалась путем отождествления бога и природы, что и подметил Фейербах: «Своим парадоксальным положением, что бог есть протяженная, следовательно, материальная сущность, Спиноза попал как раз в цель. Для новой материалистической тенденции он нашел настоящее философское выражение во всяком случае для своего времени, он узаконил, он санкционировал эту тенденцию: сам бог — материалист» [47, стр. 155]. Конечно, спинозовское понимание природы не было строго научным; оно было ограниченным. Природе приписываются черты, ей не принадлежащие, и игнорируются качества, действительно присущие ей. Однако для своего времени спинозовское учение о природе было не только максимально научным и прогрессивным, но и опережало само это время. Ведь уже понимание природы как причины самой себя, отвергавшее первотолчок, наносило удар не только по теологии, но и выходило за рамки механистического естествознания, прорывало его узкий горизонт. Природа в системе Спинозы представлена, говоря словами Маркса, как метафизически переодетая природа в ее оторванности от человека [см. 2, 154], но тем не менее это реальная природа.

«Природа в ее от века данной необходимости, с ее неизменным порядком и связью вещей охватывает и исчерпывает все содержание философии Спинозы»,— писал С. Кечекьян [123,

стр. 24]. Но если бог Спинозы есть сама природа, если бог есть внутренняя причина всего существующего, если существование бога выражается в вечном бытии объективного мира, и т. д. и т. д., не есть ли спинозизм «больше всего и прежде всего» пантеизм, как уверяет Л. Робинсон [174, стр. 173], не есть ли учение Спинозы «наиболее чистое и совершенное» выражение пантеизма, как думает В. Беляев [70, стр. IX]?

Вопрос о так называемом пантеизме Спинозы — о его содержании, значении, происхождении и т. д. — один из самых спорных и запутанных. Уже в определении источников так называемого пантеизма Спинозы существует разнобой, как отмечает К. Фишер, что, впрочем, не мешает ему самому присоединить к этой разноголосице мнений свое собственное, отнюдь не устраняющее, а усугубляющее этот разнобой. Спинозовский «пантеизм» пытаются выводить и из кабалы, и из учения Бруно, объявляют и результатом заимствований, и плодом собственных размышлений, дедуцируют и из философской индивидуальности Спинозы, и из объективных условий и причин. Так, Гегель усматривает в нем определенные национальные черты, К. Фишер считает его результатом размышлений над учением Декарта, Л. Робинсон объявляет его завершением самой идеи монотеизма, достигнутым Спинозой в результате размышлений над проблемами ортодоксального теизма, Э. Радлов [165] считает пантеизм чуть ли не всеобщим настроением философов эпохи Возрождения, наиболее адекватным образом отразившим настроение души и самого Спинозы, не заключающим в себе ничего национального.

Проблема пантеизма — проблема отношения бога и мира, единства и множества, бесконечного и конечного и т. д.[8] Личного бога теизма пантеизм заменяет безличным божеством, акт творения — теорией эманации, стремясь таким образом устранить пропасть между бесконечным и конечным, обусловливающим и обусловленным, примирить эти противоположности, допуская известное отождествление их. Божество объявляется внутренним принципом мира, постоянным и неизменным источником его жизненности, пронизывающим всю Вселенную.

Но пантеизм — широкое и в значительной степени условное понятие, под которое могут быть подведены различные и даже прямо противоположные системы. В развитии пантеизма следует различать два основных направления: натуралистический пантеизм, для которого характерно растворение бога в природе, и религиозно-спиритуалистический пантеизм, растворяющий в боге и природу и самого человека. Однако при оценке отдель-

ных пантеистических систем следует исходить не только из устанавливаемого ими соотношения понятий «бог» и «природа», но и из конкретного содержания этих понятий, вкладываемого в них в различные исторические эпохи.

Трудность оценки различных пантеистических систем определяется и тем, что указанные разновидности пантеизма нередко причудливо сочетаются и элементы их уживаются в рамках одного учения. Так, натуралистический пантеизм, восходящий к неоплатоновской концепции эманации, нередко включал в себя и значительные элементы мистики. В свою очередь, мистический пантеизм, развивавший, в частности, неоплатоновскую идею интуиции, порой содержал и «рациональное зерно»[9]. Наконец, каждая из основных разновидностей пантеизма играла далеко не одинаковую роль в различные эпохи. Та же мистика, например, играла в определенные исторические периоды прогрессивную (хотя и чисто негативную) роль, способствуя разрушению ортодоксально-схоластической концепции мира (в эпоху Возрождения) или служа своеобразной формой оппозиции мелкобуржуазных плебейских и сектантских движений (XVI—XVII вв.) к религиозно-догматическим канонам господствующей церкви. Мистический пантеизм трансформировался порой даже в проповедь атеизма[10]. Все это убеждает нас в необходимости конкретно-исторического подхода при оценке каждой пантеистической системы.

Учение Спинозы облечено в пантеистическую форму, но оно совершенно отлично от пантеизма идеалистического толка. Простое сопоставление основных принципов пантеизма Спинозы с соответствующими принципами, типичными для идеалистической разновидности пантеизма, не оставляет никаких сомнений в этом[11]. В системе Спинозы получают свое полное развитие и оптимальное выражение самые прогрессивные идеи пантеизма. И если материалистическая тенденция в предшествовавшей Спинозе и современной ему философии порой наилучшим образом воплощалась в пантеизме, если даже «идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и стремились пантеистически примирить противоположность духа и материи» [11, стр. 285], то у самого Спинозы пантеистическая форма органически связана со всем строем его мировоззрения[12].

Она несомненно свидетельствует об ограниченности спинозовского материализма, о недостаточной зрелости его, но отнюдь не о какой-то «теологической непоследовательности» [66] Спинозы. Для объективной всесторонней оценки спинозизма

необходимо диалектическое восприятие его, умение видеть за пантеистической формой материалистическое и атеистическое содержание.

Спиноза, говорит Фейербах,— первый из новых философов, «который классическим образом формулировал мысль, что нельзя рассматривать мир как следствие или дело рук существа личного, действующего согласно своим намерениям и целям», более того: «Он — единственный из новых философов, положивший первые основы для критики и познания религии и теологии; он — первый, который определенно выступил против теологии» [49, стр. 500—501].

Спиноза не только крупнейший материалист нового времени, учение которого нанесло удар религии и идеализму, он и крупнейший атеист XVII столетия, подвергший беспощадной критике самые основы теизма, фундаментально исследовавший вопросы происхождения, сущности и роли религии. Спиноза первый дал теоретическое обоснование атеистических воззрений и по праву может быть назван основоположником научной критики Библии [13]. «Богословско-политический трактат» Спинозы — выдающееся произведение в истории атеистической мысли, опубликование которого вызвало бурю негодования со стороны различного рода мракобесов и произвело ошеломляющее впечатление буквально на всех современников Спинозы. В этом капитальном труде, свидетельствующем о колоссальной эрудиции автора, о его превосходных лингвистических познаниях и строго продуманной системе атеистических и политических воззрений, Спиноза подвергает Библию глубокому и разностороннему анализу, приведшему к чрезвычайно далеко идущим выводам [14]. Конечно, эпоха и классовая принадлежность Спинозы наложили печать ограниченности на его воззрения, однако многие положения его учения ведут фактически к полному отрицанию религии. Недостатки спинозовского атеизма (непонимание классовой роли и классовой сущности религии, классовых корней ее, истолкование религии как плода невежества масс и проделок шарлатанов, отношение к религии как к средству нравственного обуздания толпы и проч.) не снижают его огромной исторической значимости.

Спиноза был отцом вольнодумства нового времени, его творчество явилось богатейшим источником для прогрессивных мыслителей последующих эпох. Спинозовская критика Библии не только не утратила своего значения, но и приобретает особую актуальность на фоне убожества современной буржуазной критики религиозных текстов, которая, по образному выражению А. Рановича, «шагнула на столетия назад по сравнению со Спи-

нозой» [168, стр. 24]. В отличие от Спинозы современные буржуазные критики стремятся не к выявлению нелепостей, содержащихся в Писании, а к их устранению, не к развенчанию авторитета Библии, а к его сохранению, служа в конечном итоге делу защиты и упрочения религии.

Подвергавшийся бесконечным гонениям и многочисленным «опровержениям» со стороны различного рода идеалистов, неоднократно выдававшийся — и в прошлом и в настоящем — представителями идеализма за разновидность теологии, спинозизм был и остается выдающимся явлением в истории материалистической и атеистической мысли.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Методология Спинозы

Важная и притом сложнейшая проблема спинозовского учения — методология Спинозы, составляющая своеобразный ключ к гносеологии спинозизма, а через нее — и ко всей системе в целом. Не случайно Гегель, считавший метод Спинозы «основным недостатком всей спинозовской точки зрения» [27, стр. 305], именно из него выводил и все остальные ее недостатки, что, разумеется, не помешало другим усмотреть в том же методе одно из главных достоинств спинозизма, из которого они дедуцировали и все прочие достоинства (некоторые же, например Дж. Льюис, усматривают в методе Спинозы и главный недостаток и достоинства его системы одновременно [146]).

Стержневой вопрос, вокруг которого ведется спор,— это вопрос о том, является ли так называемый геометрический (дедуктивно-синтетический) метод Спинозы только способом изложения его учения или также методом исследования, познания действительности, методом, при помощи которого и добыты изложенные в геометрическом же порядке результаты этого исследования.

При всем многообразии взглядов на роль и значение геометрического метода в системе Спинозы, можно выделить две основные, прямо противоположные друг другу точки зрения: одна часть философов (Половцова, Паперна, Кибовский, Дамирон, Де-

борин, Луппол, Мильнер и др.) категорически (либо с некоторыми оговорками) отрицает за геометрическим методом Спинозы роль инструмента познания, способа исследования, признавая его лишь методом изложения системы; другая (Гегель, Фишер, Виндельбанд, Лопатин, Вандек, Тимоско, Митин) считает его не только способом изложения, сообщения истины, но и способом ее добывания, методом научного исследования.

Примечательно, что некоторые сторонники и той и другой точки зрения подчас исходят из одного и того же неправильного представления о характере математического (геометрического в особенности) познания вообще и о математическом методе Спинозы в частности и отождествляют дедуктивно-синтетический метод Спинозы с формальнологическим методом познания, спинозовскую дедукцию — с силлогистикой формальной логики, той самой логики, отдельные основные положения которой сам Спиноза подвергал убедительной критике.

Геометрию представляют как чисто умозрительную дедуктивную науку, которая вращается в кругу изначально данных понятий, составляющих ее начало и конец, как голую спекуляцию, никогда не способную выйти за свои собственные пределы (Гегель, например, считает математическое познание исключительно «формальным познанием» [27, стр. 305]), в силу чего геометрический метод объявляется не способным «дать ни одного нового содержания истинного познания или укрепить истинность уже данного» [164, стр. 25]. При этом игнорируется эмпирический характер самих геометрических понятий, забывается тот факт, что и геометрические понятия, как и понятия и категории всякой науки, отражают реальные отношения объективного мира, познаваемые в процессе многовековой практики человечества.

Это извращенное представление о математическом познании, столь характерное для XVII столетия, присуще вообще философам-идеалистам, игнорирующим роль общественной практики в процессе познания и сводящим математическое познание к иерархии спекулятивных понятий.

Вторую, указанную выше ошибку (т. е. отождествление дедуктивного метода Спинозы с силлогистикой формальной логики) допускают и некоторые философы-материалисты. Сам Спиноза, соответственно представлениям своего времени, также отождествляет математическое познание с познанием логическим, однако не в смысле школьной логики средневековья, той схоластической логики, которая уже достаточно дискредитировала себя ко времени Спинозы и вызвала его (и Декарта) отрицательное к себе отношение.

Логика Спинозы совершенно отлична от формальной логики средневековья. Следует сразу сказать, что геометрический метод Спинозы — это по существу метод математического анализа и синтеза Декарта (при помощи которого, кстати сказать, Картезий открыл совершенно новую область математики — аналитическую геометрию), анализа и синтеза, не имеющих ничего общего ни с абсолютно формальным анализом и синтезом догматических понятий схоластической логики, ни с сомнительного характера анализом и синтезом алхимиков XVII в.[1]

Исходя из указанного выше ошибочного представления, часть исследователей отрицает за геометрическим методом Спинозы значение инструмента познания, отвергая оценку системы Спинозы как чисто умозрительной, иные же признают познавательную роль этого метода именно в силу стремления представить спинозизм как чисто спекулятивную систему, как своего рода априорную конструкцию.

Наиболее детальное обоснование первой точки зрения на роль геометрического метода в системе Спинозы дано в работах В. Н. Половцовой [см. 163 и 164]. Справедливо отметив трудности, встречающиеся в решении вопроса о роли геометрического метода, Половцова в качестве главного довода в пользу своего взгляда выдвигает имеющее, по ее мнению, место в решении этого вопроса «непостижимое недоразумение» [164, стр. 23], возникшее в результате неправильного перевода выражения «more geometrico» выражением «геометрический метод» [164, стр. 24], отрицая, таким образом, право на существование того самого понятия, вопрос о роли и значении которого и предстоит решить. Утверждая, что Спиноза «никогда не говорит о геометрическом методе» [163, стр. 134], что его «соображения о методе не стоят ни в каком отношении к вопросам о ... геометрическом порядке демонстрации» [163, стр. 13], Половцова подчеркивает, что выражение «methodo geometrico demonstrare» нигде не встречается у Спинозы, употребляющего лишь выражение «ordine geometrico» или «more geometrico demonstrare» [163, стр. 13], что смешение терминов ordo (порядок) и methodus (метод) абсолютно не допускается Спинозой [163, стр. 14]. Это заключение, к которому она приходит, основываясь на тщательном филологическом анализе сочинений голландского мыслителя, не может быть принято в качестве состоятельного аргумента. Это станет очевидным, если выяснить истинное отношение у Спинозы между тремя упомянутыми понятиями — метод (methodus), способ (mos), порядок (ordo), к которым можно присоединить четвертое, не упоминающееся Половцовой понятие — via (путь). В сочинениях Спинозы

мы действительно не находим выражения methodo geometrico demonstrare, однако мы не находим в них и противопоставления понятий «метод» и «способ».

Такое противопоставление можно усмотреть скорее в отношении понятий «метод» и «путь», всего трижды встречающееся у Спинозы, однако при ближайшем рассмотрении чисто формальный характер его не оставляет сомнений [17, стр. 324, 328; 18, стр. 530]. Кроме того, в целом ряде мест Спиноза непосредственно отождествляет понятия «путь» и «метод», с одной стороны, «путь» и «способ» — с другой. Тождественность у Спинозы понятия «путь» (выступающего как бы посредствующим звеном) с каждым из этих понятий свидетельствует об идентичности и их самих.

В «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза, характеризуя метод истинного познания, заявляет, что «правильный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины» [17, стр. 331]. В другом месте, имея в виду тот же метод, он характеризует его как «истинный путь исследования» [17, стр. 352].

Предисловие к V части «Этики» Спиноза открывает следующей фразой: «Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет *способ* или *путь*, ведущий к свободе» [17, стр. 588]. Таким образом, отождествление Спинозой понятий «способ» и «путь» косвенно свидетельствует и об идентичности у него понятий «способ» и «метод», поскольку, как мы только что видели, он отождествляет понятие «метод» с понятием «путь».

Идентичность этих трех понятий у Спинозы подтверждается также тем, что, по убеждению философа, «способом или путем, ведущим к свободе», может быть не что иное, как именно метод адекватного познания.

В предисловии к «Основам философии Декарта», помещенном, как о том свидетельствует Спиноза в письме к Блейенбергу от 3 июля 1665 г., по собственному желанию Спинозы для того, чтобы «предуведомить читателя» о его «мнениях и воззрениях» [18, стр. 502], автор уже на первой странице заявляет, что «математический метод... при исследовании *и* передаче знаний есть лучший и надежнейший *путь* для нахождения и сообщения истины» [17, стр. 175. Курсив наш. — *И. К.*]. Здесь, таким образом, не только отождествляются понятия «метод» и «путь», но и безоговорочно признается роль математического метода как метода исследования, нахождения истины, а не только как способа ее сообщения и передачи, чем явно отвергается та самая точка зрения, которую защищает Половцова.

Доказывая превосходство математического метода как универсального метода над прочими, критикуемыми им методами познания, автор упомянутого предисловия, рассуждая о методе Декарта и Евклида, не только отождествляет понятия «метод» и «способ», но постоянно употребляет их одно вместо другого [17, стр. 177], причем там, где речь идет о методе познания, называет его способом и порядком доказательств, а говоря о способе изложения, называет его методом.

Здесь, таким образом, с одной стороны, понятия «метод» и «способ» даны как идентичные непосредственно (уже без всякого посредствующего звена), с другой — геометрический способ как способ исследования, доказательства не противопоставляется геометрической форме изложения, что еще раз подтверждает ошибочность высказывания Половцовой о том, будто соображения Спинозы о методе никак не связаны с вопросами о геометрическом порядке демонстрации. Метод *исследования* и способ *изложения*, разумеется, не одно и то же, однако абсолютного противопоставления их у Спинозы нет, и не случайно поэтому понятия «доказательство» и «изложение» порой употребляются им как равнозначные.

Возникает вопрос: отождествляет ли сам Спиноза понятия «метод» и «способ», минуя посредствующие звенья? Дать положительный ответ на данный вопрос не трудно, так как на этот счет имеются многочисленные свидетельства самого философа. Вот наиболее убедительное из них. В предисловии к III части «Этики» Спиноза заявляет, что будет *исследовать* аффекты *геометрическим путем.* И далее: «Законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и *способ познания* (курсив наш. — *И. К.)* природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы» [17, стр. 455].

Для всякого, знакомого с философией Спинозы, нет никаких сомнений, что под «способом познания природы вещей» Спиноза подразумевает здесь именно свой *метод* исследования. Это подтверждается следующим высказыванием философа на той же странице предисловия: «Итак, я буду трактовать *о природе и силах аффектов и могуществе над ними души* по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях» [17, стр. 455]. (Отметим попутно, что понятия «трактовать» и «исследовать» употребляются здесь Спинозой как равнозначные.) Приведенные здесь слова могут, вероятно, отчасти служить объяснением, почему у Спинозы нет выражения «methodo geometrico de-

monstrare»: употребление им термина «demonstrare» в широком смысле этого слова и, в частности, в значении «изложение» могло бы придать выражению «methodo geometrico demonstrare» смысл, совершенно отличный от выражения «метод геометрического доказательства» (или «геометрический метод доказательства»), а именно «метод геометрического изложения»[2].

Основной аргумент Половцовой оказывается опровергнутым свидетельствами самого Спинозы. Не останавливаясь более подробно на других ее аргументах, опровержение которых не требует особых усилий, отметим, что один из доводов в пользу утверждения о формальном характере «геометрического способа» и его отличии от геометрического метода приводится с ссылкой на то, что Спиноза применяет геометрический метод для изложения неудовлетворительных с его точки зрения взглядов Декарта. Этот аргумент, встречающийся уже у Джона Толанда, а позднее у Якоби, Фейербаха и др., может быть истолкован, как это справедливо и сделано во вступительной статье В. В. Соколова к двухтомному изданию сочинений Спинозы, в прямо противоположном смысле, а именно как свидетельство добросовестности и последовательности Спинозы в его стремлении к максимальному использованию и распространению математического метода [179, стр. 17]. Мы не случайно остановились на анализе воззрений именно Половцовой, поскольку ее работы, посвященные преимущественно вопросам методологии, дают наиболее детальное обоснование отстаиваемой ею точки зрения по вопросу о роли геометрического метода, в отличие от многих других солидарных с ней исследователей, предпочитающих либо ограничиться несколькими презрительными эпитетами в адрес геометрического метода, либо сразу переходящих к изложению своих выводов, не считая при этом нужным обосновать свою исходную позицию, либо, наконец, выдвигающих такие аргументы, которые демонстрируют лишь бессилие их авторов[3]. Впрочем, у тех идеалистов, которые высказывают противоположную точку зрения, аргументация не отличается большей солидностью, и зачастую, ограничившись простым изложением своей позиции, они переходят непосредственно к выводам, нередко мало отличающимся от положений, утверждаемых теми, кто придерживается первой точки зрения.

Так, Ж. Дамирон в своем «Mémoire sur Spinoza» отрицает правомерность и допустимость применения геометрического метода к философии, исходя из указанного выше неверного представления о характере геометрического познания (которому, по его мнению, нельзя уподоблять познание метафизическое), а

критикующий его агностик-идеалист Дж. Льюис, пытаясь «защитить» Спинозу, изображает его систему именно как «геометрическое» (в спекулятивном смысле) построение, а самого Спинозу даже как предшественника Канта [146, стр. 41].

Никакими доводами, по существу, не подкрепляет и Г. Паперна свое утверждение о том, что геометрический метод Спинозы — это только метод изложения [158, стр. 80], если не считать его оговорку, что невозможно воссоздать творческий процесс Спинозы. Заявление это, истинное само по себе, вовсе, однако, не доказывает несостоятельности и тем более невозможности применения (Спинозой) геометрического метода познания, оно же, кстати, не мешает и самому Паперне характеризовать философию Спинозы как систему объективизации идей, в которой продукты ума, перенесенные во внешний мир, получают объективное существование [158, стр. 81]. А уж совершенно безапелляционно объявляет спинозизм «системой непосредственно воображаемых понятий» Ф. Шперк [217, стр. 9], считающий такую систему результатом диаметральной противоположности действительного мышления Спинозы существу провозглашаемого им же истинного метода мышления.

Вл. Шилкарский характеризует метод Спинозы как «псевдогеометрический» [214, стр. 53]. Искусственно отождествляя понятия «сущность» и «существование» в системе Спинозы, он (подобно Венцелю) всячески старается изобразить спинозизм в качестве системы чистого панлогизма, исходным пунктом которого он объявляет монотеизм, пытаясь даже установить идейное родство между Спинозой и... Платоном! [214, стр. 61].

В. Беляев, солидаризируясь с мнением Гегеля, считает «неестественное» обращение Спинозы к геометрическому методу [70, стр. 190] главным пороком в мировоззрении философа, обусловившим якобы несостоятельный, абсурдный характер его системы, которую он, опять-таки следуя Гегелю, провозглашает системой акосмизма [70, стр. 368].

Геометрический метод Спинозы, по мнению Гегеля, непригоден для «спекулятивного содержания». «Математическое познание,— говорит Гегель,— дает доказательство на существующем предмете как таковом, а вовсе не на предмете, постигнутом в понятии; ему всецело недостает понятия, содержанием же философии служит понятие и постигнутое в понятии» [27, стр. 305—306].

Куно Фишер в отличие от других идеалистов — историков философии не просто констатирует значение геометрического метода у Спинозы как «руководящей нити» в познании и в изложении познанного. Высшей задачей геометрического исследования,

по К. Фишеру, является «построение здания философии в формах математической архитектоники» [203, стр. 339].

К. Фишер сумел связать математический метод познания и с общим характером воззрений Спинозы, и с задачами, стоявшими перед мыслителем, показал и положительные стороны, и недостатки этого метода, а также некоторые обусловленные им особенности системы. Однако многие рассуждения Фишера по этому вопросу, представленные ярко и образно, отличаются скорее остроумием, нежели теоретической основательностью. В конечном итоге и Фишеру признание геометрического метода Спинозы в качестве метода познания не помешало допустить целый ряд ошибок как в решении отдельных проблем спинозизма, так и в оценке системы в целом.

Итак, то обстоятельство, что исследователи спинозизма придерживаются той или другой из указанных точек зрения по вопросу о методе, само по себе еще не предопределяет характера их отношения к спинозовскому учению и не предрешает правильности или ошибочности освещения ими отдельных сторон спинозизма и всей системы Спинозы в целом.

Это, однако, вовсе не означает, что не требуется правильного решения вопроса о роли и значении геометрического метода. И исследователь-материалист, неверно решая вопрос о методе, не может правильно воспринять и истолковать систему Спинозы в целом; с другой стороны, это не отрицает и того факта, что философы-идеалисты, даже правильно решая этот вопрос, не могут зачастую прийти к адекватному пониманию спинозизма.

Что касается воззрений материалистов, придерживающихся точки зрения на геометрический метод Спинозы как на метод познания, то следует, к сожалению, отметить, что и для них характерна скудость аргументации. Не говоря уже о том, что в нашей литературе нет специальных исследований по интересующему нас вопросу, приходится признать, что и в тех работах, которые этот вопрос в какой-то мере затрагивают, авторы предпочитают ограничиться простым указанием на роль геометрического метода в системе Спинозы, либо делают несколько отдельных, часто поверхностных замечаний относительно лишь некоторых моментов, касающихся роли и значения геометрического метода [4]. Характерно, что и признавая геометрический метод в качестве метода познания, большинство авторов предпочитает говорить все же о геометрическом способе изложения.

Решение вопроса о роли и значении геометрического метода Спинозы сталкивается со многими трудностями и противоречиями, которые часто кажутся непреодолимыми [5].

Однако, если постоянно иметь в виду особенности спинозовской логики, специфику его дедукции, которая никоим образом не должна быть отождествлена с формальнологической дедукцией, а также специфику спинозовской терминологии, то эти противоречия в общем оказываются вполне разрешимыми.

Конечно, это еще не гарантирует правильного решения всех вопросов методологии Спинозы; оно требует всестороннего учета совокупности условий той сложной и противоречивой эпохи, детищем которой явилось учение Спинозы.

Ведущая роль опыта в познании и неудовлетворенность им, непререкаемый авторитет разума и недоверие к нему, а вместе с тем противопоставление опыта и разума — вот что характерно для XVII столетия, для века Спинозы. Такое отношение к опыту и разуму создавало значительные трудности в решении первостепенной важности задачи, стоявшей перед философией нового времени: задачи создания единого научного метода. Решение ее открывало перед философией новые горизонты, являлось необходимой предпосылкой для обобщения данных естествознания, для познания закономерностей природы. Не случайно вопросы методологии и теории познания находились в центре внимания самых выдающихся мыслителей нового времени.

Эмпиризм или рационализм — такова дилемма, стоявшая перед философами, которые бились над проблемой создания научного метода. Эмпирический метод Бэкона с его недоверчивым отношением к рациональному познанию, к самому разуму, на крылья которого Бэкон призывал подвешивать гири,— был неприемлем для Спинозы, пошедшего вслед за Декартом и значительно дальше Декарта по пути рационализма. Немаловажную роль в этом сыграло отрицательное отношение Бэкона к математическому методу познания, к той самой математике, которая ко времени Спинозы добилась замечательных успехов. Рационализм (что мы и попытаемся показать в своем месте) — один из факторов, определивших выбор Спинозой математического метода исследования, хотя сам по себе рационализм не обязательно предполагает применение именно этого метода.

Целесообразно поэтому выяснить прежде всего роль самого математического познания в естествознании нового времени, предопределившую (наряду с другими факторами) применение Спинозой математического метода в философии.

На философию нового времени — не только на форму ее, но и на ее предмет и метод — решающее влияние оказало естествознание XVII столетия, уровень его развития, его специфика и то особое место, которое оно занимало в умственной жизни эпохи, в

силу чего задача философии в выработке научного метода свелась по существу к обобщению и обоснованию способов и приемов исследования, применявшихся в естествознании, к разработке в качестве метода философского познания совокупности логических приемов и средств, принятых уже на вооружение естествознанием. Главенствующей отраслью естествознания была механика, и это не замедлило сказаться и на особенности мировоззрения эпохи в целом — оно, как известно, носило ярко выраженный механистический характер. Экспериментальный же способ исследования, господствовавший в естествознании в качестве универсального метода, его эмпирико-аналитический метод, перенесенный Бэконом и Локком в область философии, создал, по выражению Энгельса, «специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления» [9, стр. 21]. Этот механистический и метафизический характер мировоззрения нового времени, присущий всем мыслителям эпохи, следует постоянно иметь в виду при анализе и оценке любой из сторон их учений.

Не вдаваясь в анализ специфики естествознания XVII в., следует указать на социальную обусловленность его метафизическо-механистического метода, предопределявшего в значительной мере методологию тогдашней философии вообще, спинозовскую методологию в частности.

Развитие производительных сил, технические запросы мануфактурного периода капитализма непосредственно связаны в первую очередь с проблемами механики. Рост техники, применение механизмов и машин необходимо предполагает решение проблем движения, в первую очередь простейшей его формы — механического движения. Успехи же теоретической механики немыслимы без выработки точных методов экспериментального и теоретического исследования, без строго научных способов и приемов получения и обработки данных, в конечном итоге без прогресса математических знаний. Развитие теоретической механики и органически связанного с ней цикла математических наук, обусловленное запросами растущей техники, в свою очередь обусловливало технический прогресс.

Применение машин и механизмов в мануфактуре и в горном деле, строительство гидротехнических сооружений и рост военной и особенно артиллерийской техники, приобретающей в этот период исключительно важное значение, рост торговли и связанного с ней мореходства (столь характерный для Голландии XVII в.), предполагающего известные достижения в области астрономии, равно как и навигации, картографии, кораблестроения,— **все это немыслимо** *без интенсивного развития механики и математики.*

Не случайно поэтому именно механика и математика XVII столетия приобретают вполне научную форму, далеко опередив в этом отношении все остальные отрасли науки, достигшие значительных успехов преимущественно в накоплении фактического материала. Только благодаря достижениям математических наук открытие Коперника, бывшее в начале века всего лишь гипотезой, хотя, как отмечает Энгельс, и вполне достоверной, становится к концу того же столетия общепризнанной истиной, из которой математическим путем выводятся соответствующие следствия; на основании этой гипотезы производятся теоретические вычисления, получающие экспериментальное подтверждение. Только успехи математики позволили установить в этот период некоторые общие законы (Галилей, Ньютон), выраженные все в той же математической форме. А так как механика и математика доставляли единственно достоверные строго научные данные, облеченные в форму несомненной истины, то и метод этих наук естественно представлялся единственно достоверным научным методом добывания истины, что и обусловливает стремление к распространению этого метода на все области познания, не исключая и область социальной жизни, и даже само богословие.

Напомним в этой связи, что именно XVII век явился веком создания «социальной физики» и «естественного богословия».

Таким образом, обусловленные потребностями растущих производительных сил исключительная роль естествознания и его методов и выдающиеся успехи механики и математики предопределили в значительной мере характер методологии науки нового времени в целом, специфику спинозовской методологии в частности.

Но особенности методологии Спинозы объясняются не только общим состоянием современной ему науки и ее отличительными чертами. Они находятся в непосредственной зависимости и от общей задачи, стоявшей перед этой наукой и заключавшейся в познании закономерностей природы, а также от присущего механистическому естествознанию способа решения этой задачи математическим путем.

Силлогистике не случайно противопоставлялась в то время именно математическая дедукция, поскольку «качественной» концепции перипатетиков противостояла идея количественного объяснения явлений материального мира, надолго определившая весь путь развития естествознания нового времени, т. е. идея математического познания. Стремясь объяснить все явления из их

естественных причин, новое естествознание выдвигает в качестве важнейшего принципа принцип детерминизма. Но детерминизм его — механистический, причинность понимается им лишь как механическая причинность, отношения между явлениями сводятся в конечном итоге к чисто количественным отношениям.

Проблема познания закономерностей мира, стоявшая перед естествознанием в целом, преломлялась в области философии в форме необходимости теоретического обобщения данных естествознания. Отправным пунктом всех великих открытий века, часто совершенно неосознанным, был принцип единства и неизменности, вечности природы.

Спиноза — наиболее последовательный и яркий выразитель научного духа XVII столетия — четко сформулировал этот принцип: «Природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы» [17, стр. 455].

Природа едина, значит все ее части должны познаваться одним и тем же методом. Природа едина и закономерна, значит во всех частях ее господствуют одни и те же закономерности, которые могут быть лишь механическими закономерностями, постигаемыми методом самой механики, математическим методом. Природа едина, закономерна, неизменна и вечна, значит неизменны и вечны господствующие во всех ее частях закономерности, значит связи и отношения явлений природы — вечные, вневременные, неизменные отношения, отношения математического типа, познаваемые математическим же путем. Установление единства и закономерности природы дало основание провозгласить единый метод познания действительности; сведение всех закономерностей природы к законам механики оправдывало применение метода механистического естествознания, его математического метода к познанию любой области действительности.

Цель выросшей на научной почве XVII столетия философии Спинозы — постигнуть природу в ее единстве и выразить свои положения в форме абсолютной истины. Но вечная, неизменная закономерность, непреложная необходимость могла бы быть понята Спинозой — в соответствии с механистическим характером его детерминизма — только как необходимость математического типа, постигаемая математическим же путем. Изложение же системы идей в форме несомненных истин предполагало, по воз-

зрениям того времени, форму именно математической дедукции.

Таким образом, связь механистического детерминизма Спинозы и его математического метода совершенно очевидна. Она столь тесная, что многие исследователи выводят метод Спинозы почти исключительно из его детерминизма, а другие, наоборот, рассматривают этот детерминизм как прямое следствие математического метода. Связь эта легко прослеживается. Если мир закономерен, то все в мире существует необходимо, а так как необходимость познается наилучшим образом математическим путем, то все существующее в мире должно получить свое подтверждение в форме математического доказательства, и наоборот: математически не доказуемое не может существовать в действительности, что, однако, вовсе не дает оснований к идеалистическим выводам, подобным сделанному, например, К. Фишером: «Не существующее в сознании самого Спинозы не может существовать объективно» [203, стр. 350].

Если закономерная связь причин и следствий есть — и в этом Спиноза совершенно убежден — единственная основа мирового порядка, то она же должна быть и единственной основой адекватного познания мира. Следовательно, истинным познанием явлений может быть лишь познание их из их причин, и подобно тому как действие логически вытекает из своей причины, идея должна логически вытекать из другой идеи, составляющей ее основание; причинной цепи явлений должна соответствовать логическая цепь вытекающих друг из друга идей. И так же как цепь причин восходит в конечном итоге к первой причине, для которой уже нельзя указать какую-либо иную причину вне ее и которая, стало быть, есть причина самой себя и всего существующего, так и логическая цепь идей восходит к одной общей идее, из которой затем последовательно дедуцируется вся эта цепь. Таким образом, дедуктивно-синтетический метод, который исходит, в частности, из представления о вечности мира, сам, в свою очередь, приводит к положению о несотворимости природы. Единому, вечному, неизменному материальному началу мира должна соответствовать истинная идея как начало всего познания. Материалистический монизм Спинозы требует гносеологического и методологического монизма. Дедуктивно-синтетический метод явно гармонирует с монизмом спинозовского мировоззрения. Эта связь между положением Спинозы о вечности, несотворимости природы и его математическим методом аналогична отношению между этим же методом и механистическим детерминизмом. Вот почему попытки отдельных авторов рассматривать одно исключительно как при-

чину, а другое — только как следствие представляются нам неправомерными.

Указанные моменты связи между методом и детерминизмом Спинозы непосредственно скрещиваются еще с одной чрезвычайно важной чертой миросозерцания Спинозы — его рационализмом, о влиянии которого необходимо постоянно помнить при исследовании любой проблемы спинозизма, в частности при анализе его методологии, многие особенности которой имеют своим истоком именно рационализм Спинозы. Это и понятно, ибо математический метод Спинозы есть в конечном итоге рационалистический, точнее говоря — дедуктивно-синтетический метод. Ведь признание математического познания единственно истинным предполагает прежде всего возможность истинного познания вообще. Уверенность же в возможности адекватного познания, в существовании абсолютных истин, доступных человеческому разуму, составляет основу рационализма.

Признание чего-либо недоступным разуму, принципиально непознаваемым означало бы фактически признание бессилия самого разума, ограничивало бы возможности науки, стремящейся исследовать всю природу.

Уверенность в абсолютной мощи разума, уходящая своими корнями в античную философию, чрезвычайно укрепилась именно научным движением XVII века с его выдающимися достижениями. Однако рационализм не только признавал возможность истинного познания вообще, но и в значительной мере предопределял характер его как познания именно математического, поскольку дедукция как основной инструмент рационализма требует установления логических отношений между членами причинного ряда, математические же отношения и суть не что иное, как отношения логические. Причинность уподобляется рационализмом логическому следованию, которое в конечном итоге принимает форму математических отношений. Далее, с точки зрения рационализма, уяснение необходимости явления может быть достигнуто лишь посредством умозаключения, не содержащего в себе внутреннего противоречия. Следовательно, устанавливаемой детерминизмом причинной цепи должна соответствовать требуемая рационализмом цепь умозаключений, каждое звено которой логически вытекает из предшествующего, т. е. познание должно продвигаться от общего и простого к частному и сложному, т. е. должно быть достигнуто дедуктивно-синтетическим путем.

Если, далее, идеал причинного объяснения мира — сведение всей цепи причин к единой общей причине, которая с необходимостью порождает всю эту цепь, то идеал рационализма — систе-

ма истин, вытекающих с необходимостью из общего, исходного понятия. Механистический детерминизм, далее, признавая господство причинных отношений в природе, сводит все необходимые связи к отношениям количественным, к математическим отношениям. Но к тому же приводит и рационализм, поскольку рационалистическая дедукция, как уже было сказано, сводит все причинные отношения к отношениям логическим, каковы и математические отношения. Механистический детерминизм признает вечность и неизменность причинных отношений, присущие и отношениям математическим. Рационализм приходит к тому же.

Но если необходимость всего существующего, согласно механистическому детерминизму и рационалистической дедукции, познаваема лишь математическим методом, то отвергается по сути дела возможность всякого иного метода познания, поскольку все существующее необходимо. Всякое иное познание объявляется, таким образом, познанием несуществующего, ложным познанием.

Математика рассматривалась рационалистами как чисто умозрительная наука, но такой же была и представлялась им и метафизика, дедуцирующая всю сумму знаний из общих исходных положений. С точки зрения рационализма, метафизические формулы должны быть абсолютным выражением истины, а наиболее краткий путь к истине — именно математическое познание, выражающее эту истину полностью.

В этой связи можно проследить и известное соответствие между математическим методом Спинозы и пантеистической формой его учения.

В математическом познании причинная связь явлений может быть представлена лишь как вечная цепь следствий, необходимо вытекающих из исходного понятия. Причинная связь вещей в системе Спинозы выступает как вечное следствие первопричины мира, субстанции, бога. И подобно тому как аксиома — это основание всех теорем, необходимо из него вытекающих, точно так же бог в системе Спинозы есть имманентная причина мира конечных вещей. Подобно тому как математические пропозиции, обусловливая друг друга, восходят лишь в конечном итоге к изначальной аксиоме, так и причинно обусловленные единичные вещи в спинозизме не вытекают непосредственно из своей первопричины, бога, а опосредствуют друг друга. Наконец, подобно тому как в математическом познании отдельные фигуры, выражающие вечную в целом истину, имеют преходящий и в известной степени случайный характер, точно так же преходящие и изменчивые конечные вещи в системе Спинозы в своей совокупности составляют вечную и неизменную природу.

Таким образом, все рассмотренные выше обстоятельства — состояние естествознания и философии XVII в., их особенности, задачи, стоявшие перед ними и обусловленный этими особенностями способ решения этих задач, специфические черты мировоззрения Спинозы, в частности его механистический детерминизм и рационализм — предопределили методологию Спинозы. Ни одно из этих обстоятельств в отдельности не объясняет специфики спинозовского метода, и лишь учет всей их совокупности дает ответ на интересующий нас вопрос: математический метод Спинозы — это в условиях того времени естественный, а по мнению самого Спинозы, и единственно возможный путь к истине. Мог ли Спиноза, стремившийся придать истине форму неуязвимой, объективной достоверности, предпочесть этому методу иной? Мог ли Спиноза, целью которого было превращение философии в подлинную науку, отказаться от единственно научного, по представлениям того времени, метода исследования, метода построения и изложения системы, ни одно из положений которой не допускало бы и малейшего сомнения в своей истинности?

Впервые применив в столь широких масштабах геометрический метод в области философских исследований, Спиноза проявляет поистине достойную изумления последовательность в осуществлении своего замысла, стоившую ему гигантских усилий мысли. Самой структурой своей «Этики», в которой система его нашла наиболее совершенное выражение, Спиноза как бы пропагандирует геометрический метод, причем не только в качестве способа изложения (как обычно считают), но в первую очередь в качестве метода исследования, определяющего в значительной мере и самое форму изложения.

Но если математический метод представляет собой метод исследования и изложения, то как же решаются противоречия (см. прим. 5 к главе 1), связанные с решением вопроса о роли и значении этого метода, да и в чем существо спинозовской методологии?

Исследование узловых проблем спинозизма, рассмотрение вопросов методологии в особенности, предполагает, как было отмечено выше, прежде всего учет особенностей его терминологии.

Известно, к каким глубоким заблуждениям приводило многих исследователей игнорирование специфики спинозовской терминологии, смешение ее, в частности, с терминологией Декарта. Сколько ненужных и путаных рассуждений о «заимствованиях», о синтезе «противоречивых концепций» в системе Спинозы, сколько несостоятельных исследований о его учении как «картезианстве» основываются на неправильном понимании спинозовской терминологии. Отсюда и теория «фазисов» Авенариуса, и рассуждения Франка о «генезисе»,

и кропотливый, но бесплодный сравнительный анализ сочинений Спинозы с ложными выводами об «эволюции», данный Робинсоном, отсюда же и неверная трактовка отдельных проблем спинозизма у Лопатина и неправильная противоречивая оценка системы Спинозы в целом, характерная для большинства исследователей-идеалистов.

Стремясь усовершенствовать современную ему метафизику, метафизику Декарта в частности, Спиноза не мало потрудился и над усовершенствованием ее терминологии. Ставя перед собой задачу — привести людей к истинному познанию наиболее кратким и доступным для них путем, Спиноза сознавал необходимость приспособиться к языку и пониманию своих читателей. Пользуясь господствовавшей в метафизике схоластической терминологией, Спиноза давал себе отчет и в несовершенстве этой терминологии.

В сочинениях философа неоднократно указывается на ошибки, проистекающие из неправильного пользования словами. Спиноза постоянно подчеркивает необходимость различать слово и его содержание, слово и мысль, идеи, с одной стороны, слова и образы — с другой (сх. к т. 49, ч. II).

Заимствуемые философией слова обыденной речи, которыми она должна довольствоваться, могут приобретать отличное от первоначального смысла, часто метафорическое значение [17, стр. 280]. Так как «слова составляют часть воображения, т. е. так как мы создаем фикции многих понятий в зависимости от того, как они беспорядочно складываются в памяти в результате какого-либо расположения тела, то нельзя сомневаться, что и слова, так же как и воображение, могут быть причиной многих больших заблуждений, если мы не будем их тщательно остерегаться» [17, стр. 350]. Спиноза указывает на возможность изменения содержания терминов в зависимости от области их применения. Один и тот же термин может иметь совершенно различное значение — применяется ли он в философии или в богословии, в адекватном или неадекватном познании и т. д. При этом сам Спиноза, заимствуя общеупотребительные термины, не только особо оговаривает отклонения от их общепринятого смысла, но обычно указывает мотивы, почему необходимо употребление именно этих терминов.

Знание специфического спинозовского содержания философских терминов позволяет уяснить сложное и противоречивое на первый взгляд отношение Спинозы к абстракциям, общим понятиям, столь разноречиво истолковываемое различными интерпретаторами.

Для Спинозы характерно отрицательное отношение к общим понятиям, абстракциям, универсалиям.

Общие понятия — это, согласно Спинозе, своего рода искусственные, сокращенные обозначения той полноты бытия, которую человек не в состоянии сразу охватить своим сознанием. При одновременном восприятии большого количества предметов они начинают сливаться в нашем воображении, вследствие чего появляются смутные идеи, или так называемые «*трансцендентальные термины,* как-то: *сущее, вещь, нечто*» [сх. 1, т. 40, ч. II]. «Из подобных же причин возникли далее те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как-то: *человек, лошадь, собака* и т. д.» [сх. 1, т. 40, ч. II]. Итак, и трансцендентальные понятия, и универсалии, отличаемые Спинозой, суть результат человеческой ограниченности, неспособности к отчетливому, ясному восприятию одновременно большого числа объектов. Не умея постигать ни различия, ни число множества одновременно воспринимаемых вещей, душа, согласно Спинозе, объединяет общее им всем, соответствующее, однако, не их сущности, а вызываемым ими субъективным состояниям тела, закрепляя это общее родовым именем, под которое затем подводятся бесчисленные единичные вещи. Возникшие на основе восприятия отдельных, единичных предметов, общие понятия дают искаженное, смутное, частичное знание об этих предметах, абстрагируясь от их реальных качеств и специфических особенностей, в силу чего этим абстракциям ничто не соответствует в объективной действительности.

Понятия, возникшие из сравнения вещей, «вне вещей не представляют ничего, кроме модусов мышления» [17, стр. 279], и этим модусам мышления нельзя приписать «ничего реального»,— говорит Спиноза [17, стр. 137]. Подобные понятия «составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует незнающим смотреть на них, как на самые важные атрибуты вещей» [17, стр. 399]. Спиноза убедительно показывает относительный, а подчас и искусственный характер «общих идей», этих модусов мышления. Само их происхождение, большую роль в котором играет не подлинная общность вещей, а сходство возникших в субъекте образов, не гарантирует их общезначимости. Не выходящие за рамки субъективных переживаний родовые понятия — лишь средство связи неадекватных представлений.

Эти понятия, служащие также лишь сокращенными обозначениями субъективных процессов, не могут иметь общеобязательного объективного значения и суть лишь бледные отражения

реальности, которым в самой действительности ничто не соответствует (как, например, понятия «совершенство» и «несовершенство» и т. д.).

Общие понятия, относимые, таким образом, к области неадекватного, неистинного познания, к области «имагинации», не могут, разумеется, быть основой познаний. «Поэтому нам никогда не надо допускать, ведя исследование вещей, заключать что-либо на основании абстракций, и мы будем весьма остерегаться, чтобы не смешать то, что существует только в разуме, с тем, что существует в вещах» [17, стр. 351]. Абстракциям «имагинативного» познания — так называемым notiones universales — Спиноза противопоставляет отличающиеся от них по происхождению и содержанию понятия истинного познания — notiones communes. Отвергая абстрактное, общее познание, Спиноза подчеркивает необходимость познания общего. Нет общих родов, но есть, несомненно, нечто общее всем вещам, как, например, то, что все тела протяженны. Не ошибочными универсальными понятиями, а понятиями общих свойств — notiones communes (например, «протяжение», «движение», «покой») должен оперировать человеческий рассудок. Общее, наличие чего и делает познание вообще возможным, познается полностью. «*То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно*» (т. 38, ч. II). «Отсюда следует, что существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как по (лемме 2) все тела имеют между собой нечто общее, что (по пред. т.) должно быть всеми воспринимаемо адекватно, т. е. ясно и отчетливо» (кор. т. 38, ч. II). Именно эти понятия — notiones communes, которые Спиноза также называет общими, и «составляют основание для наших умозаключений» (сх. 1, т. 40, ч. II). Именно их имея в виду, Спиноза заявляет, что «основы разума (Ratio) составляют понятия (по т. 38), выражающие то, что обще для всех вещей» [док. кор. 2, т. 44, ч. II]. На истинности этих понятий и зиждется наше знание, ибо это понятия, «истина которых столь прочна и незыблема, что не может существовать и быть мыслима никакая сила, которая могла бы их изменить», в противном случае мы «ни в чем никогда не могли бы быть уверены» [18, стр. 91]. Содержание этих понятий обще для всех способных познать их, но общность эта вытекает не из гипотез и умозаключений, а из единства содержания познанного. Это и дает Спинозе право заявить, что «основания философии суть общие понятия» [18, стр. 192].

Выражая конкретную реальность, эти понятия отражают не

чувственные качества, вещам не принадлежащие, а их подлинные свойства, служа, таким образом, постижению вещей не через неадекватно познанные состояния собственного тела, а непосредственному постижению вещей в самой их сущности.

Таким образом, отношение Спинозы к общим понятиям противоречиво лишь на первый взгляд. Отрицая абстракции в качестве основ познания, Спиноза имеет в виду notiones universales — продукты воображения, понятия неадекватного, «имагинативного» познания. Провозглашая же общие понятия основой философии, Спиноза имеет в виду notiones communes, понятия общих свойств, отражающие самое сущность явлений или предметов. Спиноза, следовательно, отрицает не всякие общие понятия, не абстракции вообще, не абстракции «в обычном смысле слова» [164, стр. 42], как утверждает Половцова, а лишь абстракции как продукт воображения, неадекватного смутного познания (таковыми и представляются Спинозе абстракции формальной логики [6]). Так решается одно из основных противоречий методологии Спинозы.

Каково же решение вопроса о роли интуиции в математическом методе, каково соотношение интуиции и дедукции, требуемой рационализмом демонстрации и противостоящей ей интуиции, какова роль анализа в этой дедукции?

В своем учении о методе Спиноза, как известно, исходит из признания возможности адекватного познания вообще. Возможность истинного познания, говорит философ, подтверждается наличием истинных идей, соответственно чему и критерием истины объявляется сама истина. Рационализм объявляет мысль единственным источником истинного знания. Исходные понятия, из которых дедуцируется вся сумма знаний, сами суть ручательство собственной истинности и реальности своих объектов. Требование рационализма выводить всю сумму знаний из исходного понятия (совпадающее с требованием механистического детерминизма, возводящего всю причинную цепь к первой причине) предполагает аналитическое рассмотрение этого исходного понятия. Следовательно, самое основу дедукции составляет анализ. Тот же анализ служит и средством определения истинности идей и, стало быть, должен предшествовать всякой дедукции, начинающейся с абсолютно ясных понятий. Поскольку критерий истины — в ней самой, он может опираться только на интуицию: конечным пунктом исчерпывающего анализа, т. е. доходящего до простых, далее не разложимых, а потому ясно и отчетливо воспринимаемых элементов, должны быть идеи простейших вещей, уже по самой природе своей самоочевидных, по-

знаваемых лишь непосредственно. Познание истины, следовательно, может быть достигнуто в конечном итоге только путем непосредственного восприятия, путем интуиции, иначе цепь доказательств будет бесконечной. Таким образом, признание интуиции, противоречащее на первый взгляд дедуктивному методу, обусловлено спинозовским рационализмом, рационалистическим критерием истины. Принятие дедуктивного метода не означает отказа от интуиции, как это пытается доказать В. Беляев [70, стр. 170]. Математический метод Спинозы и есть, если можно так выразиться, метод интуитивный: интуитивное познание лежит в основе всякого процесса мышления; в любом доказательстве мысль в конце концов расчленяется на моменты, непосредственно очевидные. Умозаключая и доказывая, мы, таким образом, познаем интуитивно. Именно интуиция усматривает истинность тех или иных положений. И эта интуиция не противоречит рациональному познанию[7], так как она есть не что иное, как самоочевидное знание, как познание, достигаемое не помимо и вне разума, а самим разумом; стало быть, интуитивное познание есть познание рациональное. Дедукция же в свою очередь есть не что иное, как своего рода многоступенчатая интуиция, каждое звено которой содержит в себе истину.

Интуитивное и дедуктивное познания не противоречат друг другу, но и не тождественны. Одно не заменяет другого, ибо интуиция дает нам знание о вещи, непосредственно воспринимаемой нашим разумом, или о непосредственных следствиях ее, но вся полнота знаний не может быть познана интуицией, а постигается последовательным и постепенным движением мысли, посредством дедукции.

Итак, согласно требованиям спинозовского рационализма и механистического детерминизма, в соответствии с монизмом спинозовского мировоззрения, предполагающим построение всей системы из единого первоначала, в основе познания должна лежать интуиция, интуитивно данные истины.

Ведущая роль интуиции определяется и специфическим содержанием, вкладываемым Спинозой в понятие метода. Для Спинозы метод — это не познание вообще, а рефлектирующее познание разума, т. е. познание самого познания, идея идеи. Но для того, чтобы иметь идею идеи, сама идея должна необходимо существовать. Следовательно, для начала познания необходима первоначальная истина, которая может быть получена только интуитивно, путем непосредственного созерцания, до процесса познания, до всякой дедукции. Но если знание дано уже до начала процесса познания, нужен ли сам этот процесс? Не

дана ли нам в готовом виде вся сумма знаний? Разумеется, нет. Она должна быть выведена из исходных, первоначальных истин. Эти истины должны быть развиты, развернуты. Они лишь общие положения, из которых и на основе которых может развиваться познание. Ни о каком априоризме здесь нет и речи. Достоверность приобретается в самом процессе познания. И абсолютная достоверность, абсолютная истина есть в конечном счете результат процесса познания. Без отправных пунктов, без интуитивно данных начальных знаний невозможен процесс познания, невозможна дедукция, но и исчерпывающее познание, в частности несамоочевидные выводы, невозможны без самого процесса познания, без дедукции. Цель всякого познания, естественно, достижение истины: «Ведь цель философии есть только истина» [18, стр. 192],— говорит Спиноза. Но для достижения истины познание должно отправляться от нее же, исходить из истинного. Посылки всякого умозаключения должны быть истинными, и это одно из необходимых условий достижения истины в итоге познания. Следовательно, истина — начало, отправной пункт познания, она же и самый итог познания. Процесс познания есть процесс совершенствования знания. Познание идет от известного к неизвестному по пути накопления, уточнения и усложнения знаний, «ибо, когда мы из чего-нибудь выводим все возможные свойства данной вещи, то очевидно, что дальнейшие выводы необходимо будут труднее ближайших» [18, стр. 598].

Мысль о том, что углубление познания достигается лишь в процессе самого познания, неоднократно высказывается философом. Так, он пишет: «Мы не можем ничего [должным или правильным образом] понять о природе без того, чтобы не расширить при этом знание первой причины, т. е. бога» [17, стр. 351]. «*Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога*» (т. 24, ч. V) и т. д., т. е. знание первой причины, исходное знание, из которого и выводится вся сумма знаний, обогащается, совершенствуется в самом процессе познания.

Рационалист Спиноза, правда, формально отвергает относительную истину, но фактически признает ее. Неадекватное познание, по Спинозе, есть не абсолютно ложное, а недостаточно истинное познание. Чувственное познание тоже заключает в себе частицу истины. Значимость неадекватного познания, его относительная ценность и определяется этой заключающейся в нем крупицей истины. Субъективное, согласно Спинозе, не есть абсолютное выражение объективного, и не только в том смысле, что субъективное может не иметь адекватных себе объектов в реальном мире, выражая нечто большее, чем то, что содержится в

этих объектах (идеи порядка, цели, совершенства и т. д.), но и в том смысле, что оно не объемлет сразу и полностью того, что действительно содержится в данных объектах.

Итак, познание должно начинаться с абсолютной, самоочевидной истины (иначе цепь доказательств окажется бесконечной), в силу чего отправным его пунктом объявляется интуиция. Познание должно основываться на знании общего. «При исследовании естественных вещей мы стараемся найти прежде всего самое общее и присущее всей природе, именно: движение и покой и их законы и правила, которые природа всегда сохраняет и по которым она постоянно действует, а от них постепенно переходим к другому, менее общему» [18, стр. 110]. Но познание общего не есть абстрактное, общее познание и не есть познание абстрактного общего. Чем более общий характер носит само познание, тем более смутным оно оказывается. В частности, «чем более обще понимается (concipitur) существование, тем оно понимается более смутно и легче может быть фиктивно придано любой вещи» [17, стр. 337]. И чем более общий и абстрактный характер носит объект познания, тем менее адекватно само познание. «Всеобщие вещи» (абстракции) не существуют сами по себе, не могут быть причиной чего-либо и сами не имеют причины: «Причину имеют только отдельные вещи, а не всеобщие, ибо они ничто» [17, стр. 103]. И, наоборот, чем конкретнее познание и чем «единичнее» его объект, тем оно яснее. Ясность достигается анализом. Чем проще вещь, тем меньше вероятность смешать ее с другой, говорит Спиноза. Поэтому идея простой вещи может быть только ясной, отчетливой идеей, а следовательно, истинной [см. 17, стр. 341—344, 349, 353]. Познание, следовательно, должно начинаться с познания *единичного*. Но единичное может быть и абстрактным, существующим не как реальная, а лишь как мыслимая вещь. Познание поэтому должно начинаться с познания единичных *физических* вещей. Но единичные физические вещи не обладают необходимым существованием. Существование этих вещей носит временный, в известной степени случайный характер. Кроме того, они подвержены и случайным изменениям. Вот почему и идеи этих вещей не могут служить основой познания. Так что познание должно начинаться с единичных, физических, *вечных* и неизменных вещей, ибо идея вечных вещей не может быть фиктивной, что следует уже из самого определения фикции. Это, таким образом, не абстракции, а реальные единичные физические вещи, но не конечные, случайные предметы объективного мира, а вечные, неизменные вещи, истинность и сущность которых не зависит от их существования во времени.

Но что же это за реальные сущности, из которых «необходимо всегда выводить все наши идеи» [17, стр. 353]? Что это за единичные физические вещи, которые в то же время суть вечные и неизменные сущности? Следует ли под вечными сущностями понимать «общие законы явлений», как это утверждает в своей «Истории философии» Г. Геффдинг, или под ним подразумевается «бог и его атрибуты», как это пытается доказать Рихтер, или, быть может, прав критикующий Геффдинга и Рихтера Беляев, считающий, что под неизменными и вечными сущностями должно понимать те самые «бесконечные модификации, о которых говорится в теоремах 20 и 21, ч. I» [70, стр. 167] [8].

Вечные сущности у Спинозы — это не трансцендентальные сущности, возвышающиеся над миром конечных вещей, напротив, с этими последними они находятся в теснейшей связи, будучи в известной степени имманентны им, составляя их подлинную, действительную сущность (что столь упорно отрицается Беляевым). Но Спиноза не отождествляет вечные сущности с конечными вещами, не сводит их к ним, а в некоторой степени даже противопоставляет их друг другу. Что же в таком случае вечные сущности Спинозы?

Вопросу о вечных сущностях, о познавательном значении их посвящена, собственно говоря, вся та часть спинозовского учения о методе, цель которой — отыскать ясные отчетливые идеи, средством к чему и должны служить, по мнению Спинозы, не универсалии, а понятия общего, не абстракции, а понятия единичных сущностей. Отсюда и требование Спинозы исходить не из отвлеченностей, а из конкретных дефиниций, выражающих «истинную сущность», ближайшую причину вещи. Стремясь отмежевать вечные сущности от схоластических универсалий, представить отправные пункты познания в качестве реальных, не в уме, а в действительности существующих сущностей, Спиноза характеризует вечные сущности как «единичные» и «физические» вещи, подчеркивая тем самым их конкретность, их реальный, объективный характер.

Вечные сущности, вопреки мнению Беляева, это не бесконечные модусы, поскольку постижимы из их числа, согласно Спинозе, лишь два; вечных же сущностей — множество. Кроме того, как справедливо подмечено Робинсоном, Спиноза и не называет их бесконечными, противопоставляя их конечным и изменчивым вещам лишь по признаку вечности и неизменности. Тем более они не простые модусы. Всякий модус имеет свою сущность, но сама сущность не модус. Сущность всякого явления отлична от самого явления. Спиноза нигде и никогда не называет модусами

не только вечные сущности, но и сущности вообще. Что вечные сущности не могут быть модусами,— это следует уже из приводившейся выше характеристики их Спинозой как составляющих истинную сущность всякой единичной вещи, т. е. всякого модуса; будь вечные сущности модусами, последние перестали бы быть модусами в спинозовском понимании (поскольку превратились бы, во-первых, в нечто вечное и, во-вторых, составляли бы сущность самих себя).

Теорема 23-я V части «Этики», на которую обычно ссылаются исследователи, объявляющие вечные сущности модусами, в действительности не подтверждает их точку зрения. Идея сущности, подобно всякой идее, есть, несомненно, модус — модус атрибута мышления, но идея сущности не есть сама сущность. Не в мире модусов, не в мире преходящего, изменчивого, в данный момент и в данном месте существующего находятся истинные сущности единичных вещей. Не к сотворенной природе, не к natura naturata, а к творящей природе — к natura naturans относятся вечные сущности.

Стремясь утвердить незыблемость, вечность, реальный и непреходящий характер этих сущностей, объявляя их отправным пунктом всякого истинного познания, Спиноза освобождает их от временны́х и пространственных характеристик. Вечные сущности истинны, они независимы от актуального существования, поскольку обладают необходимым бытием, и в этом отношении они как бы выше конечных преходящих вещей. Таким образом, Спиноза, для которого истинность, сущность вещи независима от ее временно́го существования, в какой-то мере отрывает сущность вещи от ее существования, самое вещь — от ее же сущности.

Вечная сущность вещи, с точки зрения Спинозы, не есть ни идея в божественном интеллекте, ни модус, состояние в божественном атрибуте, ибо в таком случае вещь была бы только уже созданной, актуально существующей. Так, в доказательстве 4-й теоремы приложения к «Краткому трактату» Спиноза говорит:

«Истинная сущность объекта есть нечто, реально отличное от идеи того же объекта, и это нечто (акс. 3) или существует реально, или содержится в другой вещи, существующей реально; от этой другой вещи сущность можно отличить не реально, но лишь модально. Таковы все сущности вещей, видимых нами, которые, не существуя прежде, содержались в протяжении, движении и покое, а существуя, отличаются от протяжения не реально, но лишь модально» [17, стр. 167].

Сущности вещей несуществующих существуют лишь постольку, поскольку содержатся в соответствующих атрибутах, наподобие того, как сущности всех телесных вещей заключены в атрибуте протяжения. Необходимо существующие сущности — это не вещи, действительно существующие, но они и не вещи, не существующие в действительности. Подчеркивание первого момента, как это имеет место у Половцовой, ведет к идеалистическому истолкованию спинозовского учения о сущностях, будто вещи истинного познания не могут быть названы истинными вещами. Спиноза же рассматривает вечные сущности независимо от временно́го существования вещей, так как иначе до́лжно либо признать преходящей самое сущность вещи, либо объявить само существование вещи вечным.

Таким образом, стремясь освободить истинные вечные сущности от всего временно́го, преходящего, случайного, Спиноза приходит в чисто гносеологическом плане к метафизическому противопоставлению сущности и существования, которое, однако, отнюдь не доходит до идеалистического отрыва сущности вещи от нее самой, как это пытаются утверждать некоторые исследователи, трактующие спинозовское учение о сущности в духе Платона.

Правильно считая, что необходимо отличать сущности вещей от них самих, Спиноза, однако, само понятие сущности абсолютизирует. Акцентируя отличие сущности от вещи, он не подчеркивает момента их связи, их единства, что и дает некоторый повод к ложным интерпретациям его учения о сущности. Но в конечном итоге сам Спиноза все же преодолевает это метафизическое противопоставление сущности и явления, что находит свое отражение в самом определении понятия сущности, к которому Спиноза пришел далеко не сразу.

В «Приложении» к «Основам философии Декарта» мы находим рассуждения Спинозы о сущности, представляющейся «ясно без всякого существования», какова, по его мнению, «материя, о которой мы имеем ясное и отчетливое понятие, так как воспринимаем ее под атрибутом протяжения и представляем ясно и отчетливо, независимо от того, существует она или нет» [17, стр. 304]. С другой стороны, в первом примечании к первой главе «Краткого трактата» [17, стр. 78] и в предисловии ко второй его части [17, стр. 112] Спиноза говорит о неотделимости природы вещи от нее самой, о единстве сущности вещи и самой вещи. Окончательная же дефиниция сущности, данная Спинозой во второй части «Этики», гласит: «К *сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается,

если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено» (опр. 2, ч. II). Итак, под res fixae et aeternae следует понимать вечные и неизменные сущности вещей, заключенные в атрибутах субстанции, мыслимые разумом как индивидуальные и конкретные (чем подчеркивается их отличие от абстракций и универсалий), как обладающие бытием extra intellectum, как реальные сущности (entia realia). Они отличны и от преходящих, изменчивых вещей, сущность которых не связана необходимым образом с их существованием. Хотя вечные сущности Спинозы и не универсалии, а представляют собой нечто единичное, но именно в силу «своего присутствия везде и своей величайшей мощи» они могут быть в известном смысле поставлены в один ряд с общими понятиями, приравнены к ним, т. е. выступают в качестве родов «в определении единичных изменчивых вещей» [17, стр. 354], служат отправными пунктами теоретического исследования. Иными словами, «вечные сущности» Спинозы — это фактически истинные сущности всех вещей, всякой единичной вещи, но рассматриваются они независимо от последней, будучи абстрагированными от ее актуального существования.

Не умея объяснить происхождение конечных вещей, отрицая возможность возникновения качественно нового, Спиноза не допускает мысли и о божественном творении, о создании мира из ничего. Мир вечен и несотворим, но конечные вещи, составляющие этот вечный мир, временны и преходящи. Как же примирить это противоречие, как истолковать вечность мира, состоящего из преходящих вещей, и объяснить их происхождение? Вечные необходимые сущности и призваны разрешить это противоречие. Конечные вещи мира временны и преходящи, но сущности их непреходящи и вечны, как непреходяща и вечна (в силу этого) сущность самого мира. Конечные вещи не возникают из ничего, они как бы потенциально содержатся в необходимо существующих извечно данных сущностях, которые не исчезают с гибелью отдельных вещей и, таким образом, обусловливают вечность мира и несотворимость его. Необходимое, вечное существование самих этих сущностей оказывается не существованием в обычном смысле слова, а своего рода абсолютной возможностью существования. Действительное же, актуальное существование вечные сущности имеют не сами по себе, не отдельно от реальных конечных вещей, а лишь в самих этих вещах. Таким образом, если вечная сущность обеспечивает возможность существования всякой вещи, то актуальное существование вещи есть не-

обходимое условие действительного существования самих вечных сущностей; вне реальных вещей, независимо от них вечные сущности актуально не существуют. Подчеркивая же их вечный характер, утверждая их необходимое (в отличие от актуального) существование, Спиноза тем самым стремится лишь обосновать вечность самого мира, его непреходящий характер, исключить всякую возможность акта божественного творения.

С познания сущности, т. е. с познания общего, но не абстрактного (в спинозовском понимании), а с реального, конкретного общего, свойственного конкретным, реальным вещам, но не случайным, изменчивым, временным, а вечным, непреходящим,— с этой сущности, по Спинозе, начинается процесс познания. Сущность же вещи выражена в ее определении. «Наилучшее же заключение,— говорит Спиноза,— можно будет почерпнуть из некоторой частной положительной сущности, т. е. из истинного и правильного определения» [17, стр. 351]. И далее: «Истинный путь исследования — это образовать мысль из некоторого данного определения; и это пойдет тем удачнее и легче, чем лучше мы определим некоторую вещь» [17, стр. 352]. Главная задача метода — найти ближайший путь к истине, избежать ложных путей познания. В соответствии с этим «главнейшая часть нашего метода состоит в том, чтобы как можно лучше понимать силы разума и его природу» [17, стр. 356]. Чем больше ум познает самого себя, тем легче избегает он ложных путей познания. Таким образом, познание разумом, человеческим духом самого себя вовсе не самоцель. «Чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного; а в этом, как мы сказали, состоит весь метод» [17, стр. 332]. «Дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу» [17, стр. 332].

Таким образом, основа всякого истинного исследования — истинная идея о сущности вещи, определение ее. Необходимым же условием, фундаментом для всех истинных определений является понимание сущности интеллекта, т. е. определение самого разума. А так как правила всякого истинного определения могут быть установлены лишь в том случае, «если будем знать природу или определение разума и его мощь, то отсюда следует, что или определение разума должно быть ясно само по себе, или мы ясно ничего понимать не в состоянии» [17, стр. 356], т. е. без познания разумом самого себя невозможно никакое истинное исследование. Но идея сущности разума, определение его «не

является ясным само по себе» [17, стр. 356]. Как же возможно познание? Ведь без познания природы разума, сущности его мы не можем познать ни свойств разума, ни того, «что мы получили от разума» [17, стр. 356]. «Определение разума уяснится само собой, если мы обратим внимаиие на его свойства, которые мы понимаем ясно и отчетливо»,— говорит Спиноза [17, стр. 356].

Хотя рационалист Спиноза не отступает от положения, что в истинном познании сущность воспринимается непосредственно, через самое себя, интуитивно, он все же вынужден признать, что познание самой сущности вещей (фундамент всякого истинного исследования) есть результат познания их свойств. Но если сущность познания выводится из свойств интеллекта, т. е. ясного и отчетливого познания, а познание сущности интеллекта — необходимое условие, основание всякого истинного исследования, то во всяком мыслительном процессе сохраняется следующее соотношение в познании сущности и свойств: все познается через сущность, познание сущности — основа всякого познания, но познание самой сущности вещи — результат познания свойств.

В учении о методе и в теории познания Спинозы имеются подходы к диалектическому решению не только проблемы сущность — свойства, но и проблемы общего и единичного, причины и действия, абстрактного и конкретного, логического и реального и т. д.

«Истинная наука идет от причины к действиям» [17, стр. 349], все познается через свою причину, заявляет Спиноза, однако познание самой причины оказывается в конечном итоге результатом познаний ее же действий. Все познается через причину, сама причина — через свои действия. «Познание следствия,— говорит Спиноза,— есть не что иное, как приобретения более совершенного познания причины» [17, стр. 351]. Причина свойств разума — сущность его — есть нечто общее, сами свойства единичны. Сущность разума, основа истинных идей — начало познания. Стало быть, познание начинается с общего. Но само это общее оказывается познанным лишь на основе познания единичного, на основе познания свойств разума. А для этого опять-таки необходимо «установить нечто общее, откуда с необходимостью следовали бы эти свойства» [17, стр. 358]. В «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза, утверждая, что «познания частных вещей нам должно искать как можно усерднее», тут же требует, чтобы мы, «как можно ранее и как только того потребует разум, исследовали, имеется ли некоторое сущее (Ens) и каково оно,— которое было бы причиной всех вещей, а его объективная сущность всех наших идей» [17, стр. 353], т. е.

требует познания общего. Рекомендуя «всегда выводить все наши идеи от физических вещей (res physices) или от реальных сущностей (entia realia)», предостерегая от того, чтобы, продвигаясь «по ряду причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности», «не переходить к абстрактному и общему, т. е. чтобы как от них не делать заключения о чем-либо реальном, так и о них не заключать от чего-либо реального» [17, стр. 353, 354],— Спиноза тут же оговаривается, что под рядом причин реальных сущностей он понимает вовсе не ряд единичных изменчивых вещей, постижение которых невозможно для человека ввиду их неисчислимого множества и бесчисленности обстоятельств, связанных с каждой из них [см. 17, стр. 354]. Постоянные и вечные вещи, из которых должны быть выводимы все наши идеи, «будут для нас как бы общими (абстрактными) понятиями (universalia) или родами в определении единичных изменчивых вещей и ближайшими причинами всех вещей» [17, стр. 354]. Таким образом, познание опять-таки основывается на изучении общего, но особого общего, выступающего в конкретной форме единичного, которое, в свою очередь, выступает в виде особого единичного, отличающегося от обычных конкретных вещей.

Исключительная роль определений в системе Спинозы признается абсолютным большинством исследователей, исходящих при этом из весьма различных позиций и делающих далеко не одинаковые выводы; да и само толкование определений, как и большинства понятий Спинозы, отличается весьма большим разнообразием оттенков [9]. Ошибочное истолкование этого понятия, смешение установленных Спинозой различных видов определений привело многих исследователей не только к ложной трактовке методологии и теории познания Спинозы, но и к ошибочному решению некоторых онтологических проблем спинозизма и к такой же оценке системы в целом, чего, как известно, не избежал и сам Гегель.

Гегель считает недостатком учения Спинозы признание определений отправными пунктами познания. В философии, говорит Гегель, содержание должно быть познано как само по себе истинное. Дефиниция может быть верна, но это не предрешает вопроса об истинности самого содержания. Сведéние всякого содержания к дефиниции не есть доказательство его истинности [27, стр. 289—290]. Характеризуя роль дефиниций, Гегель уже явно говорит не о дефинициях в спинозовском смысле, а об определениях в смысле детерминаций.

Какова же в действительности роль определений в методологии и теории познания Спинозы [10]?

Определение, согласно Спинозе, есть идея ясная и отчетливая. Всякая же ясная и отчетливая идея есть истинная идея. Следовательно, определение есть истинная идея определяемой вещи. Это положение, говорит Спиноза, не требует доказательств, ибо философ «не может отрицать истинности той аксиомы, что всякое определение или ясная и отчетливая идея истинны» [18, стр. 393]. Так как определение служит «для объяснения вещи, сущность которой составляет единственный предмет нашего исследования» [18, стр. 414] и так как «истинное определение каждой отдельной вещи не заключает в себе ничего другого, кроме простой природы определяемой вещи» [18, стр. 519] и подобно всякой истинной идее должно соответствовать своему объекту (по акс. 6, ч. I), то оно выражает сущность реальной определяемой вещи (док. т. 4, ч. III).

Следовательно, определение есть адекватное выражение не свойств (propria), а самой природы, сущности вещи, из которой и могут быть выведены все ее свойства, все знание о ней [см. 17, стр. 353]. Критерием истинности определения являются его имманентные признаки: его ясность и отчетливость. Дефиниции (истинные определения), выражающие природу вещи и составляющие основу всех выводов о ней, служат, таким образом, главным инструментом рационалистического метода. Если существо метода Спинозы заключается в отыскании путей истинного познания, в способах приобретения истинных идей, то познание, в свою очередь, сводится к отысканию истинных, научных определений. Дефиниции Спинозы — это не обычные номинальные или реальные определения, это вообще не формальнологические определения (через род и видовое отличие), принятие которых, по мнению Спинозы, привело бы к тому, что «ничего нельзя было бы знать» [17, стр. 106]. Поскольку сущность вещи, по Спинозе, познается непосредственно интуицией, познание ее, а следовательно, и построение истинных определений вещей есть также результат самого познания, хотя самому Спинозе они вообще представляются данными до начала исследования. Итак, определения — отправные пункты, из которых дедуцируется вся сумма знаний. Это, однако, не дает повода рассматривать систему Спинозы как чисто спекулятивную конструкцию, покоящуюся на априорных основаниях. В доказательстве теоремы 16-й части 1 Спиноза отмечает, что «разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые *необходимо на самом деле* вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, *т. е.* чем более реальности заключает

в себе сущность определяемой вещи». Следовательно, определения, истинные идеи адекватно отражают реальный, объективный мир. А так как истинные идеи, определения раскрывают действительную природу вещей, то и все выводы, логически вытекающие из определений, должны найти объективное оправдание в реальном мире. Роль определений, таким образом, не сводится к обособлению понятий в интеллекте, как это утверждает Ф. Шперк [127], объявляющий спинозизм системой воображаемых понятий. В определениях воспроизводятся не понятия как продукты игры ума (что пытается доказать Шперк), а сущности вещей, их подлинная природа. Определение, выражающее сущность вещи, «непременно должно быть истинным, так как оно имеет определенный объект», подчеркивает Спиноза в письме к де Врису [18, стр. 414]. И это истинное определение «объясняет вещь, как она есть вне нашего интеллекта» [18, стр. 414], т. е. как она существует объективно, в отличие от неистинного определения, которое «объясняет вещь, как она мыслится или может мыслиться нами» [18, стр. 415]. И подобно тому как из сущности вещи вытекают все ее свойства, точно так же из определения, раскрывающего эту сущность, следует вся сумма знаний об этой вещи.

Не из головы, а из объективной реальности, из самой природы, отражающейся в нашей голове, выводит Спиноза свои определения, которые и представляют собой форму этого отражения. Из исследования природы, из самой «истории природы», «как из известных данных, мы выводим определения естественных вещей» [18, стр. 106].

Объективный мир может быть познан человеком, отражен в его сознании только в форме понятий, идей и т. д., необходимая связь вещей выражается через необходимую связь соответствующих понятий. И именно поскольку понятия служат средством, орудием познания, отражения реального мира, они и играют в системе Спинозы роль исходных, отправных пунктов. Они не чистые продукты рассудочной деятельности, не плоды произвола нашего разума, не произвольные родовые понятия схоластов, а конкретное выражение сущности; они открываются непосредственно интеллектуальному *созерцанию*. Именно из стремления подчеркнуть их абсолютную достоверность Спиноза представляет их в качестве продуктов интуиции. Это не обобщающие впечатления, возникающие при определенных условиях от воздействия на ум внешних явлений. Эти истины извечны и неизменны, как и положения, содержащиеся в геометрии Евклида. Отражая сущность природы, они безусловны и вечны, как и она сама. Поэ-

тому они и представляются Спинозе стоящими вне и выше всякого опыта, хотя в действительности это, конечно, не так.

Система Спинозы, таким образом, вовсе не система объективации идей, и отправные пункты системы — определения — выражают подлинную природу, сущность явлений.

Дать истинное определение вещи — значит вскрыть причину ее происхождения. Истинное определение должно быть генетическим определением. «Чтобы распознать, какая из всех идей о предмете может послужить основанием для вывода всех его свойств, я замечу только одно, а именно: что эта идея (или определение) вещи должна выражать [ее] производящую причину (causa efficiens)» [18, стр. 597]. Всякая вещь имеет причину своего существования либо в своей сущности, и в этом случае она обладает необходимым существованием, либо в чем-то другом. В обоих случаях познание вещи есть прежде всего познание ее причины. Если познание вещи есть познание ее причины, то познание самой причины есть познание причины этой причины и так далее. Соответственно этому познание причины всех явлений, познание самой природы, предполагает познание ее причины, т. е. причины всех причин. Следовательно, познание природы должно начинаться с познания первой причины — субстанции, или бога, причины самой себя и всего существующего. Поэтому «так как бог есть первая причина всех вещей, то согласно природе вещей (ex rerum natura) познание бога идет впереди познания всех других вещей, ибо познание всех других вещей должно следовать из познания первой причины» [17, стр. 122—123]. Вот почему «мы никогда не можем достигнуть познания бога посредством какой-либо иной вещи», «все отдельные вещи не только не могут существовать без него (бога. — *И. К.*), но даже быть поняты» [17, стр. 159] и т. д. Познание же причины, как мы видели, невозможно вне познания ее действий, познание сущности неотделимо от познания свойств, потому и познание субстанции оказывается в конечном итоге невозможным вне познания ее проявлений, вне познания модусов, стало быть, познание бога, природы достигается через познание конкретных вещей, реальных явлений объективного мира.

Каково содержание понятия «причина» (causa) в системе Спинозы, каково соотношение понятий causa и ratio (основание), соотношение логического и реального вообще, как разрешается упоминавшееся противоречие между требованием механистического детерминизма рассматривать все явления с точки зрения причинности и принципами рационализма, сводящего причинные зависимости к зависимостям логическим, т. е. к связям и отно-

шениям, не составляющим подлинно причинных отношений? Действительно ли понятия causa и ratio в системе Спинозы тождественны, а логическое приравнено к реальному, вещь — к идее? Действительно ли причинные отношения сведены к логическому следованию и система Спинозы есть система панлогизма, в которой мир реальных вещей растворен в системе чистых понятий, как это утверждают многие исследователи философского наследия великого голландского мыслителя [11]?

В системе Спинозы нет отождествления ни логического и реального вообще, ни логических и реальных закономерностей, ни, в частности, понятий causa и ratio. Правда, отдельные места в сочинениях Спинозы дают известные основания для обвинения философа в таком отождествлении. А. Введенский, детально рассматривавший этот вопрос, категорически утверждает, что и Декарт, и Спиноза «отождествляют связь причинную со связью логической, со связью между основанием и следствием, а независимость реальную с независимостью логической и т. д.» [85, стр. 22], что в «Этике» «повсюду и явно и втихомолку реальные отношения отождествляются с логическими» [85, стр. 23]. У Декарта, говорит Введенский, отождествление реальных отношений с логическими сказывается: 1) в уверенности, что в действии не может быть больше реальности, чем в причине. Возникновение же подобной уверенности неизбежно, если действие понимается как следствие, а причина — как основание, поскольку в следствии не может быть того, чего нет в основании; 2) в уверенности, что если две вещи (например, материя и дух) мыслятся независимо друг от друга, то они и существуют независимо, раздельно друг от друга; 3) в уверенности, что бесконечное бытие «первее» конечного, поскольку конечное мыслится как ограничение бесконечного; 4) в употреблении выражения «causa sive ratio», явно отождествляющего причину с основанием. Те же свидетельства отождествления реальных отношений с логическими, указывает Введенский (с сылкой на аксиомы 4-ю и 5-ю; теоремы 3-ю и 8-ю I части «Этики»), в еще большей степени характерны для Спинозы [85, стр. 22—23] [12].

Перечисленные моменты (но не выводы Введенского) действительно имеют место в учении Спинозы, однако могут ли они служить аргументами в пользу утверждений Введенского? Правильная оценка может быть дана, только если учесть специфические черты мировоззрения Спинозы, в частности его рационализм и механистический детерминизм, и особенности его терминологии. В «Приложении» к «Основам философии Декарта» действительно имеется указание Спинозы на то, что «в причине

должно содержаться по крайней мере столько же совершенства, сколько в действии» [77, стр. 272]. Памятуя, что понятия «совершенство» и «реальность» идентичны для Спинозы, можно принять первое из приводимых Введенским положение (в подтверждение которого он ссылается на упомянутые т. 3 и 8 и акс. 4 и 5 ч. I). Но значит ли это, что «действие понимается как следствие, а причина как основание» [85, стр. 22], т. е. что понятия «причина» и «основание», causa и ratio тождественны?

Ведь если «в следствии не может быть того, чего нет в основании» [85, стр. 22], а понятиям «основание» и «следствие» тождественны понятия «причина» и «действие», то и в содержании последних не должно быть никакого различия, и в действии, следовательно, «не может быть того, чего нет» в причине, к чему, собственно, и сводится первое утверждение Введенского. Но таково ли на самом деле соотношение «причины» и «действия» в системе Спинозы? Спиноза, как мы видели, действительно провозглашает равную реальность в их содержании и требует наличия чего-то общего между причиной и действием, ибо «*вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой*» [т. 3, ч. I]. Ссылаясь на это, Введенский считает возможным утверждать, что здесь «вполне ясно высказано, что причинная связь тождественна с логической» [85, стр. 23]. Но разве общность содержания причины и действия (о ней говорит Спиноза и в своих письмах) исключает всякие различия между содержанием действия и содержанием причины? Отнюдь нет. Конечно, вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной друг друга, «ибо если бы действие не имело ннчего общего с причиной, то все, что оно имело бы, оно имело бы из ничего» [18, стр. 394], но «то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее» [сх. т. 17, ч. I], и «вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности» [сх. т. 17, ч. I]. Таким образом, наличие общего между причиной и действием само есть причина каузальной связи между ними, а наличие различий между ними есть следствие этих причинных отношений. Общее не исключает здесь различия, а порождает его через причинную связь. Ни общность, ни различие здесь не абсолютны. Это диалектическое соотношение общего и различного в причине и действии, это единство и различие двух компонентов причинно-следственных отношений, не понятое и современниками Спинозы (Ольденбургом, Шуллером — см. 18, стр. 391; 394; 601; 603), не содержит в себе ни-

какого противоречия. На вопрос, могут ли отличающиеся друг от друга «как по сущности, так и по существованию» вещи находиться в причинной связи, Спиноза отвечает утвердительно; апеллируя при этом к самой действительности, он заявляет, что не видит здесь «никакого основания для недоумения», ибо «все единичные вещи, кроме тех, которые производятся себе подобными, отличаются от своих причин как по сущности, так и по существованию» [18, стр. 603] (производимые же себе подобными отличаются от своих причин только по существованию, т. е. именно тем, что получено ими от их причин). Итак, между причиной и действием имеется различие и притом существенное, различие и по существованию, и по самой сущности их. Значит, о тождестве их не может быть и речи, и первое положение Введенского, верное само по себе, вовсе не свидетельствует в пользу защищаемого им взгляда. Второе из приводимых Введенским положений, равно как и третье, составляющее частный случай второго, также правильны сами по себе, но и они не могут быть признаны в качестве доводов в пользу защищаемого Введенским взгляда на соотношение логического и реального в системе Спинозы.

Положений, подобных приводимым Введенским, в сочинениях Спинозы можно отыскать много. Но вещи существуют независимо друг от друга вовсе не потому, что мыслятся таковыми, а, наоборот, мыслятся они таковыми потому, что они таковы в действительности. Бесконечное «существует первее конечного» вовсе *не потому*, что «конечное *мыслится* как ограничение бесконечного». Отдельные формулировки в сочинениях Спинозы могут дать повод для выводов, подобных сделанным Введенским, но лишь при условии полного игнорирования рационалистического характера мировоззрения Спинозы. Для рационалиста Спинозы, убежденного в непогрешимости разума, рациональное познание есть познание адекватное, адекватная идея есть абсолютно истинная идея. «То, что заключается в уме объективно, *необходимо* должно существовать в природе» [док. т. 30, ч. I]. Поскольку рациональное познание, по Спинозе, абсолютно истинно, всякая истинная идея должна необходимо иметь свой реальный объект. Истинная идея, таким образом, не причина, а «следствие» и подтверждение существования объекта. Само существование истинной идеи неопровержимо свидетельствует о существовании объекта. (Эта уверенность в непогрешимости разума имеет и свою обратную сторону. Абсолютная способность разума к адекватному познанию делает относительными способности разума вообще, ограничивает их в некотором отношении.

Ибо способность разума к одному лишь адекватному познанию исключает способность того же разума к созданию идей, не имеющих соответствующих объектов в реальной действительности, иначе «ум мог бы понять больше, чем природа может дать; а это выше оказалось ложным» [17, стр. 346], что опять-таки подчеркивает абсолютную адекватность рационального познания.) Чего нет в природе, не может быть и в идеях,— говорит Спиноза в «Кратком трактате» [см. 17, стр. 170]. Именно преклоняясь перед авторитетом разума, Спиноза стремится часто к чисто логическому, рационалистическому обоснованию своих материалистических по содержанию пропозиций, желая придать им форму неуязвимой достоверности. Так, доказывая, что *«вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой»* [т. 3, ч. I], Спиноза ссылается на акс. 5, ч. I, устанавливающую, что отсутствие чего-то общего между двумя вещами исключает возможность познания их друг через друга, откуда и заключает: «Следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4)» [док. т. 3, ч. I]. Таким образом, отсутствие логической связи идей двух вещей как будто обусловливает отсутствие причинной связи между самими этими вещами, а отношения идей обусловливают отношения вещей, логическое определяет реальное.

К тому же акс. 4, ч. I также наглядно характеризует отношение идей причины и действия. Казалось, материалисту следовало бы идти обратным путем. Если, однако, принять во внимание, что знание вещи, идея ее есть, по Спинозе, адекватное отражение реального в самой вещи, то материалистический смысл т. 3, ч. I не оставляет никаких сомнений. Приемы, подобные доказательству т. 3, ч. I, вытекающие из рационализма Спинозы, встречаются в его сочинениях не редко, однако не менее часто встречаются доказательства, следующие путем, обратным указанному, хотя чисто рационалистическое обоснование признается Спинозой наиболее авторитетным и неуязвимым. Так, в доказательстве т. 14, ч. I говорится, например: «Вне бога не может *существовать* никакой субстанции, а *потому* таковая не может быть и *представляема*».

Итак, истинная идея адекватна своему объекту, но вовсе не тождественна ему. Тождество идеи и объекта, предмета и мысли о ней, логического и реального Спиноза отвергает. «Между идеей и объектом необходимо должна быть связь, так как одна идея не может существовать без другого, потому что нет вещи, чьей идеи не было бы в мыслящей вещи, и не может быть идеи без того, чтобы не существовала также вещь» [17, стр. 151]. Ука-

зания на невозможность существования идеи без соответствующего объекта (речь идет, разумеется, об идеях адекватного познания), на зависимость ее от последнего встречаются у Спинозы неоднократно. Идея несуществующей вещи сама не может быть названа существующей,— говорится в доказательстве т. 11, ч. II. Нет идеи без объекта,— утверждается в доказательстве т. 10, ч. III. «В мыслящем атрибуте,— заявляет Спиноза в «Кратком трактате»,— есть идея, или объективная сущность [13], происходящая из сущности объекта, реально существующего в природе» [17, стр. 169]. Изменения объекта вызывают и соответствующие изменения идеи. «Насколько объекты превосходят друг друга, настолько и их идеи совершеннее одна другой» [17, стр. 449]. «Превосходство идей и действительная (актуальная) способность к мышлению оцениваются по превосходству объекта» [17, стр. 520]. Однако «между идеей и ее объектом существует большая разница» [17, стр. 79]. Следовательно, отождествление логического и реального несовместимо со спинозовским пониманием не только отношения причины и действия и устанавливаемого через него отношения causa и ratio, но и отношения идеи и объекта как одного из аспектов отношений логического и реального. Помимо того, отношение идеи и объекта есть не только отношение логического и реального вообще, но и форма отношений тех же causa и ratio. Объекты — это вещи, существующие реально, следовательно, они причины (других вещей). «Вещи, которые представляются вне разума ясно и отчетливо, т. е. истинно, представляют нечто отличное от идеи» [17, стр. 273].

Стало быть, вещь, то есть причина (другой вещи), ни в коем случае не тождественна идее, т. е. логическому основанию (других идей), иными словами: causa не тождественна ratio, что лишний раз опровергает первый аргумент Введенского. (Вещь, кроме того, есть причина и самой идеи, однако это отношение нами здесь не рассматривается, как не рассматривается здесь и тот случай отношения идеи и объекта, когда в качестве объекта выступает сама идея, хотя и в этом случае соответствие идеи ее «идеату» не означает тождества их, поскольку между ними всегда сохраняется различие.)

Далее. Вещи (или, как их именует Спиноза, формальные сущности) находятся в причинной связи, идеи же («объективные сущности») — в логической, служа друг другу ratio, логическим основанием. Поскольку же сами «формальные сущности» (вещи) не тождественны «объективным сущностям» (идеям), то и отношения между причинами не тождественны отношениям

между логическими основаниями, т. е. опять-таки causa не тождественна ratio [14].

Таким образом, отношение реального и логического в системе Спинозы не есть отношение тождества, все равно, рассматриваем ли мы его в аспекте отношения между causa и ratio или (определяя это отношение через отношение причины и действия и, соответственно, основания и следствия) как отношение объекта и идеи, или вещи и мысли о ней. Спиноза постоянно противопоставляет логическое, мысленное реальному, действительному, постоянно указывает на недопустимость смешения того и другого. «*Действительное бытие не должно быть смешано с мысленным*» [17, стр. 270].

«Смешать действительное существо (ens reale) с мысленным существом (сущностью — ens rationis), чего истинный философ должен старательно избегать» [17, стр. 119], — и означает отождествить мысленное, логическое с действительным, реальным. Мысленные существа или сущности (entia rationis) не реальные существа или сущности (entia reales), не реальные «отдельные вещи, существующие в действительности в природе» [17, стр. 138]. Это и понятно. Ведь если даже истинная идея какой-либо вещи, как мы видели, не тождественна самой вещи, то тем более не может идти речь о тождестве вещи реальной и мысленной сущности, представляющей собой лишь «рассудочное понятие (ens rationis) или модус мышления, который мы образуем, когда сравниваем вещи друг с другом» [18, стр. 478]. Если истинные идеи необходимо имеют свои реальные, соответствующие им объекты, то entia rationis, которые суть «наше собственное создание» и «находятся в нашем уме, а не в природе» [17, стр. 108], не имеют в этой природе и адекватных себе объектов. Таковы, например, целое и части, хорошее и дурное и т. п. [см. 17, стр. 87 и 103].

Поскольку мысленная сущность есть лишь модус мышления, а не реальное существо, то ею ничего не может быть создано, т. е. она не может быть причиной (causa) чего-либо, она не может быть отождествлена с «causa». Логическое, опять-таки, не есть реальное, ratio не тождественно с causa.

Отсутствие у Спинозы тождества логического и реального, causa и ratio мы пытались доказать в ходе анализа первых трех аргументов Введенского. Нам остается подробнее рассмотреть еще один аспект: соотношение логических и реальных связей в системе Спинозы. Существующие в мире закономерности действительно представлены в ней в форме закономерностей математического типа, иными словами, в форме логических законо-

мерностей, в соответствии с концепцией механистического детерминизма, который сводит все отношения в мире, рассматриваемые им как вечные и неизменные отношения, существующие в силу внутренней необходимости и абсолютно независимые от человеческого произвола, к количественным отношениям, т. е. отношениям математического типа. Кроме того, согласно рационализму, истина должна быть представлена в виде абсолютной, неизменной, вечной истины, а в качестве таковой провозглашается им истина математическая (требования рационализма и механистического детерминизма здесь переплетаются). Вечное бытие мира представлено у Спинозы в виде необходимого, закономерного, вечного следования, т. е. в виде математической логической зависимости и т. д. Однако все это вовсе не означает, что Спиноза отождествляет реальные и логические отношения. Скорее он их уподобляет друг другу: реальное отношение *не* есть *то же*, что и логическое; оно есть *такое же*, что и логическое. Таким образом, Спиноза в известном смысле *приравнивает* реальные отношения к логическим, но не уравнивает их.

Точнее говоря, эти два типа связей совпадают у Спинозы гносеологически, но не онтологически. Не умея показать подлинный характер реальных отношений, в той части, где речь идет об отношении мира конечных вещей к его первооснове, Спиноза иллюстрирует их отношениями логического типа, отождествляет (именно в этой части) гносеологически два типа отношений.

Для рационалиста Спинозы естественно представить закономерность в виде логической связи, но выступать в форме логической связи не значит быть логической связью. С. Франк, убежденный в отождествлении Спинозой двух типов связей, вынужден заявить, что философ «склонен рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических» [205, стр. 528]. Спиноза не только *склонен* рассматривать, но действительно рассматривает все реальные связи *по образцу* логических, но «рассматривать по образцу» и отождествлять — вовсе не одно и то же. «Если бы люди ясно познали весь порядок Природы (totus ordo Naturae), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика» [17, стр. 301]. Это утверждение Спинозы не оставляет сомнений в том, что речь идет о подобии, а не о тождестве математических и естественных закономерностей.

Мир конечных вещей, говорит Спиноза, следует из божественной природы с такой же необходимостью, с какой из природы треугольника следует равенство его углов двум прямым. Это неоднократно встречающееся у Спинозы высказывание (см. сх. т. 17, ч. I, сх. т. 49, ч. II и др.) часто приводится как доказатель-

ство тождества логических и реальных отношений в спинозизме. На самом же деле оно свидетельствует не за, а против подобных утверждений. Оно заключает в себе не что иное, как сравнение; в этом лишний раз убеждает нас черновик письма Спинозы к Я. Остенсу, в котором он пишет: «Я утверждал, что все следует из природы бога с неизбежной необходимостью, *подобно тому* (курсив наш.— *И. К.*) как из природы треугольника следует, что три его угла равны двум прямым» [18, стр. 700, прим. 240].

Этим сравнением Спиноза опять-таки подчеркивает аналогичность, даже тождественность не самих отношений (между богом и миром, с одной стороны, и треугольником и его свойствами, с другой), а лишь их необходимого характера, указывает только на то, что зависимость мира конечных вещей от бога, как и свойств треугольника — от его сущности, вечна, непреложна, неизменна.

Итак, речь идет об аналогии двух типов отношений, но отнюдь не о тождестве их.

Это уподобление имеет не только свои причины, но и свои цели. Не случайным, в частности, является употребление Спинозой выражения «causa sive ratio», ссылка на которое составляет последний и наиболее веский аргумент Введенского и других солидарных с ним в этом вопросе исследователей.

Выражение «causa sive ratio» встречается в одном лишь втором доказательстве т. 11, ч. I восемь раз, и вообще порой нет строгого различия у Спинозы между понятиями причины и действия, основания и следствия. Но действительно ли «causa sive ratio» выражает тождество причины и логического основания? Или, может быть, causa не есть ни логическое основание, ни причина в обычном смысле слова, как утверждает Половцова, есть не «действующая причина», а «нечто третье» [164, стр. 46]?

Означает ли выражение causa sive ratio, что под causa всегда подразумевается ratio или наоборот? Или прав Робинсон, утверждающий, что истина «посередине», что под causa sive ratio «разумеется равновременно и ratio, и causa», что спинозовское sequi означает и «логически-виртуальное и причинно-актуальное следование»? [174, стр. 321].

Мысленное и действительное, как мы видели, Спинозой не отождествляются. Быть и быть воспринимаемым для него не одно и то же. Но для него не существует вещи без адекватной ей идеи, как не существует идеи без соответствующего ей объекта. Причинной цепи явлений соответствует цепь оснований познания. То и другое постоянно рассматривается во взаимной связи. Не случайно и дефиниции Спинозы содержат два

момента — онтологический и гносеологический, что в свою очередь подчеркивает недопустимость отождествления понятий существования и постижения. Определяя одну истинную идею в качестве ratio другой истинной идеи, мы определяем идею вещи, которая есть causa другой вещи. То есть, следуя порядку и связи в цепи логических оснований (rationum), мы тем самым следуем порядку и связи причин (causarum), которым соответствует указанная цепь идей (rationum), что и делает допустимым выражение causa sive ratio. Кроме того, поскольку всякая вещь есть модус какого-либо атрибута, а идея вещи также есть модус — модус атрибута мышления, то сам модус «и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами» [сх. т. 7, ч. II]. Следовательно, и причина самого модуса — causa — неразрывно связана с причиной идеи этого модуса — ratio. Более того, всякая вещь может рассматриваться под любым из бесконечных атрибутов, стало быть, и под атрибутом мышления. Рассматривая же вещь в качестве модуса атрибута мышления, мы должны рассматривать причину этой вещи — ее causa — как основание, ratio. В выражении causa sive ratio Спиноза под causa подразумевает причину вещи как реального предмета, а под ratio — причину вещи как объекта мысли. «Будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е. что те же самые вещи следуют друг за другом» [сх. т. 7, ч. II]. Это положение показывает правомерность употребления выражения causa sive ratio, но вовсе не означает отождествления этих понятий. Ведь «если вещи рассматриваются *как* (курсив наш. — *И. К.*) модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления» [сх. т. 7, ч. II], т. е. цепь причин, цепь causae будет представлена как цепь rationes. Causa выступает как ratio, лишь *поскольку* (quatenus) вещи рассматриваются под атрибутом мышления. «Как» не означает тождество, а лишь подобие, так же как реально существующие вещи не только модусы мышления, хотя и «рассматриваются *как* модусы мышления».

Итак, поскольку идея может быть идеей идеи, т. е. «идеатом» ее может быть не только «формальная сущность» (вещь), но и «объективная сущность» — другая идея, то последняя, будучи ratio, выступает в качестве causa. Здесь ratio в известном смысле приравнивается к causa. С другой стороны, поскольку вещь может быть рассмотрена как модус мышления, то причина ее

(да и сама она как causa другой вещи), также рассматриваемая как модус мышления, выступает в качестве ratio. Здесь causa в известном смысле приравнивается к ratio. Все это указывает и на допустимость выражения causa sive ratio, и на недопустимость истолкования его в смысле тождества causa и ratio. Употребление этого выражения непосредственно связано не только с особенностями терминологии Спинозы («логическое» у него не просто мысленное или мыслимое, а в первую очередь закономерное, необходимое, неизменное, вечное), но и с самим существом спинозовского миропонимания. Изображая существующие в мире отношения и связи в форме логических отношений, Спиноза тем самым подчеркивает их необходимость и закономерность, их вечность и несотворимость. Далее, определяя отношения между миром и его основой, богом, в виде логического отношения, Спиноза тем самым абсолютно устраняет акт творения. Бог не творит мир, как не творит треугольник равенства суммы своих углов двум прямым, а подобно тому как это равенство заключено в самой природе треугольника, логически следует из сущности его, так и мир конечных вещей следует из сущности бога (природы).

Употребление Спинозой выражения causa sive ratio соответствует не только концепции рационализма и механистического детерминизма, но и материалистической сущности его онтологии, атеистическому характеру его миросозерцания. Если бог (субстанция) и понимается как логическая основа мира, представляется не как causa, а как ratio сущности вещей, то в самом мире господствует реальная причинность, causa выступает здесь не в роли основания (как в мыслительных процессах), а в роли производящей причины.

Таким образом, утверждения о тождестве не только реального и логического вообще, но и реальных и логических связей в системе Спинозы оказываются не соответствующими истине.

Господствующая идея спинозизма — идея строжайшего детерминизма, обусловившая (в силу механистического характера детерминизма, наряду с рационализмом Спинозы) необходимость уподобления причинных отношений логическим связям; та же идея строжайшего детерминизма отвергает отождествление реальных и логических связей, которое равносильно отрицанию подлинно причинных отношений. Именно эта идея ставит познание причинных связей в центре внимания Спинозы, ибо познание причины есть познание сущности, познание «необходимости вещей», которая «относится к области метафизики», в силу чего «знание метафизики должно всегда предшествовать [другим зна-

ниям]» [18, стр. 502]; истинная наука о предмете и есть объяснение «его посредством первых его причин» [18, стр. 32].

Указать причину происхождения вещи означает, с точки зрения Спинозы, дать ее определение. Определение же вещи должно характеризовать самое ее сущность. Вот почему определение (и тут мы снова возвращаемся к нему) составляет отправной пункт процесса познания, из него дедуцируется вся сумма знаний. Естественно поэтому, что чем совершеннее вещь, из определения которой мы исходим, тем совершеннее само познание. Так как метод, по Спинозе, есть идея идеи, то совершенство первоначальной идеи, обусловливаемое совершенством самого объекта, определяет и совершенство процесса познания. Поскольку истинный метод есть рефлексивное познание, «рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа... предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей» [17, стр. 331]. Отсюда знание о боге — начало всякого знания, в соответствии с положением о том, что сам бог — начало всего существующего. Отсюда — дедукция системы знаний из первоначально данных понятий, в соответствии с геометрическим методом Спинозы. Но понятия не могут исчерпать качественное многообразие реального мира. Определения, хотя и отражающие самые сущности вещей, не дают еще конкретного знания самих единичных вещей. Спиноза чувствует это. Не умея последовательно диалектически решать проблему общего и единичного, он бьется в поисках правильного решения. Он видит трудности, с какими сопряжено познание единичных вещей: «Приходится по необходимости искать других вспомогательных средств, кроме тех, какими мы пользуемся для ясного понимания вечных вещей и их законов» [17, стр. 355]. И хотя Спиноза не указывает самих этих средств, весьма примечательно его заявление, что «эти вспомогательные средства... все будут направлены к тому, чтобы мы умели пользоваться своими *чувствами* и производить по известным законам и по порядку достаточные для определения исследуемой вещи *опыты*» (курсив наш. — *И. К.*) [17, стр. 355]. Геометрическому методу у Спинозы оказывается вовсе не чуждо эмпирическое познание реальных вещей. Да и самые исходные понятия, из которых дедуцируется вся система, как указывалось выше, вовсе не произвольно взятые продукты чистого разума, вся цепь доказательств в системе Спинозы отнюдь не пустая игра понятий, а сама система не есть комбинация абстракций, геометрическое кружево. Исходная идея — идея бога (субстанции) — не абстракт, а выражение всей полноты конкретного бытия; эта идея не выводится путем дедукции, не доказывает-

ся логически, а воспринимается как непосредственная достоверность, не требующая никаких доказательств. Таким образом, исходный пункт учения Спинозы — сама природа, сам реальный мир. «Природа познается сама через себя» [17, стр. 167]. Реальные знания о ней, а не метафизические, спекулятивные понятия — вот кирпичи здания спинозизма, истина бытия объективного мира, а не голая дедукция — его исходная истина.

Но не противоречит ли это самому геометрическому характеру метода Спинозы? Отнюдь нет. Именно геометрический метод у Спинозы призван быть средством познания мира, как он существует в действительности. Математическое познание, согласно философу,— несомненно достоверное познание: «Истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика... не показала людям... мерила истины» [17, стр. 397]. И он требует математического обоснования, математических доказательств, даже если речь идет о знамениях [см. 18, стр. 35] или об авторитете римской церкви [см. 18, стр. 640]. Сомнения в математической достоверности представляются Спинозе противоестественными [см. 18, стр. 586]. Стремясь представить свою систему в виде абсолютной истины, не допускающей никаких сомнений, Спиноза облекает ее в геометрическую форму. Это вовсе не означает, что он приспосабливает эту систему к заранее заданной схеме. Спиноза не поступается содержанием ради простого соблюдения формы. «Я привел бы все это в математическую форму, но необходимые для этого подробности, по моему мнению, здесь скорее помешали бы правильному пониманию»,— заявляет он в Введении к «Основам философии Декарта» [17, стр. 185].

При всей своей приверженности к геометрическим доказательствам Спиноза понимает, что «от одних только общих аксиом разум не может спуститься к единичному, поскольку аксиомы простираются на бесконечно многое и не заставляют разум созерцать одно единичное более, чем другое» [17, стр. 351—352].

Спиноза отвел математической дедукции роль руководящей нити в своей системе, причем, как справедливо подчеркивает К. Фишер, сам образ мыслей Спинозы, сам характер его мышления заставил его избрать именно эту руководящую нить [203, стр. 349]. Математический метод был для Спинозы не только методом изложения, но и методом исследования, максимально использованным им в области философии. Доступная лишь могучему гению последовательность и настойчивость в применении им геометрического метода, несомненно, имела свои положительные результаты.

Не говоря уже об общей стройности, четкости и убедительности изложения, достигнутых благодаря применению геометрического метода, этот метод позволил мыслителю посредством математического анализа и синтеза, следуя от общего к частному и наоборот, умножая добытые выводы, связывать их в единую систему достоверных истин, подобных системе ясных теорем и неопровержимых аксиом в геометрии. Геометрический метод способствовал решению Спинозой важнейшей задачи: выяснению необходимых причинных связей реального мира.

В последовательном приложении этого метода познания сказалась исключительная сила теоретического мышления Спинозы, но в нем же сказалась и его ограниченность. Посредством этого метода нельзя было найти ответ на вопрос, постановка которого Спинозой опережала возможность его решения в ту эпоху. Последовательная дедукция не позволяла адекватно объяснять возникновение конечного мира. Не потому, однако, что, как утверждает В. Беляев, из абсолютного логически может быть выведено только абсолютное же [70, стр. 369]. Не потому, что проблема происхождения всего существующего сведена Спинозой к проблеме выведения всего из определения субстанции и что в заключении, при соблюдении правил логики, не может содержаться больше, чем в посылках, чем в самом определении субстанции, т. е. абсолютно бесконечного. Метод Спинозы, как указывалось выше, не есть метод формальнологический, и система его не умещается в прокрустовом ложе формальной логики, как не укладывается в нем уже исходное понятие спинозизма — понятие субстанции, заключающей в себе единство внутренних противоречий. Субстанция Спинозы не логос, не абстракт, не формальное понятие. Определение субстанции, понятие causa sui несовместимо с нормами формальной логики, на почве которой не могли бы быть сделаны материалистические выводы спинозизма, не могла бы, в частности, быть сокрушена идея божественного творца. Категории, применяемые Спинозой к отдельным частям природы, понятия причины, возникновения, уничтожения не распространяются им на природу в ее целостности, в ее единстве и всеобщности, не прилагаются к субстанции, что, несомненно, свидетельствует о наличии диалектических элементов в учении Спинозы, идущих вразрез с формальнологическими нормами. Диалектические моменты содержатся и в спинозовском решении проблем «единство — множество», «бесконечное — конечное» (что мы и попытаемся детально показать в своем месте). В частности, само абсолютное рассматривается как нечто множественное: бог характеризуется бесконечным числом

бесконечных атрибутов. И если множественность и конечность бытия хотя и не обосновывается, а лишь постулируется, но постулируется уже в самом определении абсолютного, то единство его не только постулируется, но и доказывается — в противоположность утверждениям Беляева [70, стр. 247].

Но и при наличии диалектических моментов в спинозизме метод Спинозы в целом остается метафизическим. И именно в силу своей метафизичности этот метод не давал средств для выхода за пределы единой абсолютной субстанции. Переход от бесконечного к конечному есть диалектический скачок, недоступный метафизическому методу. Метафизический характер метода Спинозы не давал, таким образом, возможности объяснить конечный мир. Не случайно вопрос об отношении субстанции и модусов составляет один из «проклятых вопросов» спинозизма. Но величие Спинозы сказалось и в том, что, не будучи в состоянии найти правильный путь к объяснению конечного мира, он вовсе не элиминирует этот мир из своей системы. Мир этот он не рассматривает ни как продукт божественного творчества, ни как нечто иррациональное, он признает объективное существование конечных вещей. Правда, мир Спинозы, взятый в его целом, оказывается неподвижным, застывшим, чуждым изменений, но в нем царит детерминация, господствуют характерные для конечных вещей причинные отношения, включающие не только связи явлений, но и их взаимосвязи, не только действия, но и взаимодействия. Будучи последовательным в применении геометрического метода, Спиноза сумел не оторваться от эмпирического мира, ни на минуту не упустить из виду живую действительность. Даже в самых отвлеченных рассуждениях своих он постоянно остается на почве реальности. Геометрический метод Спинозы фактически не противоречит эмпирическому познанию. Трудно найти среди спинозовских пропозиций хотя бы несколько, которые бы не основывались на внимательном наблюдении и вдумчивом истолковании реальных явлений природы. Даже самые абстрактные, чисто рационалистически построенные положения спинозизма (исключая, конечно, ошибочные) согласуются с эмпирическими фактами. Правда, самому Спинозе опытное познание представлялось далеко не достаточным и даже явно непригодным для познания сущности явлений. Нередко он стремился представить свои истины как стоящие вне и выше опыта, что в глазах такого рационалиста, как он, считалось гарантией их абсолютной достоверности.

Но повторяем, геометрический метод Спинозы не означает сплошное рассуждательство, построение системы из чистой

мысли, из себя самого. Он не превращает узкое внутреннее созерцание в живые галлюцинации, живые реальные предметы [15]. Мир Спинозы — это не мир, созданный в душе мыслителя, не мир отвлеченных идей, образов фантазии и воплощенной мечты, как утверждает Волынский [126, стр. 166].

Спиноза усвоил достижения предшествовавшей и современной ему науки, в частности естествознания. Опираясь на них, Спиноза объединил в целостное миросозерцание эмпирически добытые истины, дав их теоретическое обобщение. Высказывая свое убеждение в том, что геометрический метод Спинозы был не только способом изложения, но и методом исследования, и не только в глазах самого мыслителя, но и в том смысле, что он действительно применялся им с последовательностью, достойной удивления, мы вовсе не утверждаем, что познание мира Спинозой сводится целиком и исключительно к «геометрическому познанию», как это делают некоторые исследователи в целях изображения «математической философии» Спинозы в качестве безусловно идеалистической системы.

Творческая мастерская Спинозы сложна и разностороння, реставрация полной панорамы ее невозможна. Путь Спинозы неизмеримо сложнее, чем это старается изобразить он сам во имя определенных целей. Подчеркивая сложность этого пути, отмечая трудности в созидании систем, подобных спинозизму, и в их восприятии, Маркс, как бы предупреждая против возможного здесь упрощенчества, указывает в письме к Лассалю: «Даже у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично от формы, в которой он ее сознательно представил» [6, стр. 457].

Несомненно, что основные положения спинозизма — это истины, рожденные и опосредствованные самой жизнью, практикой, житейским опытом и научным экспериментом, воспринятые Спинозой или непосредственно им же добытые. Но несомненно и то, что «геометрическое познание» составляет руководящую нить в построении системы спинозизма. Так же как наличие элементов диалектики в учении Спинозы не перечеркивает метафизического характера его мировоззрения в целом, так и отступления от геометрического пути познания (стихийные или осознанные), наличие иных, не геометрических приемов исследования и добывания истины не отменяет «геометрического характера» методологии Спинозы в целом. Нет нужды вновь перечислять причины, обусловившие характер методологии Спинозы, следует лишь подчеркнуть, что геометрический метод, рационалистиче-

ская дедукция в значительной степени соответствовали основной задаче Спинозы и определялись ею, хотя и прямо противоречили диалектической сути этой задачи, осознание которой, разумеется, было Спинозе недоступно. В центре внимания Спинозы — не познание отдельных явлений и единичных вещей, а обоснование новых принципов объяснения природы в целом, объяснения мира из него самого. Такое познание, разумеется, должно было начаться не с эмпирического познания единичных вещей, хотя и предполагало его в качестве своей основы. Центральная задача и основная заслуга Спинозы — объяснение мира из него самого — выдвигала на первый план рационалистический метод познания и, в соответствии с конкретно-историческими условиями, геометрическую дедукцию в частности. Конечно, геометрический метод Спинозы не мог обеспечить правильное решение этой задачи, но для своего времени Спиноза дал самое оптимальное ее решение.

Геометрический метод Спинозы, геометрический способ изложения, в частности «Этики», послужил поводом к различным и многочисленным обвинениям в адрес мыслителя. Конечно, нельзя отрицать наличие некоторых элементов догматизма, известную искусственность в доказательстве (правда, лишь отдельных положений), чисто внешний характер дедукции по отношению к содержанию иных пропозиций (особенно в части III и IV «Этики»). Однако обвинения в абсолютном догматизме, в искусственности всех построений, в произвольном выборе материала для доказательств и голословности самих доказательств, а порой и в бессмысленности их и даже самой системы в целом — не выдерживают никакой критики. Недостатки геометрического метода не могут перечеркнуть достоинств системы Спинозы. К чести мыслителя следует отметить, что ему присущи элементы критического отношения к собственному методу. При всей приверженности к геометрическому познанию, он видел и его несовершенства. Сознавая важность познания отдельных единичных вещей, хотя такое познание и не составляло непосредственно его собственной задачи, он понимал необходимость применения иных методов, иных средств познания. И если самому Спинозе так и не удалось окончательно определить эти средства, хотя он и указывал на их эмпирический характер, если учение о методе Спинозы осталось в конечном итоге незавершенным, то и сам Спиноза не закрывал на это глаза [см. 18, стр. 597], что свидетельствует о научной добросовестности философа. Его учение остается величественным памятником усилиям человеческой мысли, дерзновенной попыткой исторгнуть у бытия его тайны.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Онтология Спинозы

Учение о субстанции

Учение о природе — наиболее важная и наиболее ценная часть спинозизма. Именно здесь ставит мыслитель «роковые» вопросы: откуда, почему, как; именно здесь дает он свое решение основного вопроса философии и всех связанных с этим вопросом проблем; именно здесь находим мы и наиболее яркие образцы диалектики Спинозы.

Основное понятие спинозовского учения о природе, фундамент его онтологии и всей системы — понятие субстанции. Сходясь на том, что эта категория играет исключительно важную роль в спинозизме, объявляя ее «краеугольным камнем» и «центральной идеей», «главной мыслью» и т. д. и т. п., многочисленные спинозоведы не только дают различные интерпретации спинозовской субстанции в ее отношении к другим онтологическим категориям спинозизма, но и прямо противоречат друг другу в толковании этого понятия самого по себе. И хотя дефиниция субстанции находится в числе первых дефиниций в «Этике», споры ведутся не только по вопросу о содержании ее, но и о правомерности самого определения субстанции в свете принципов спинозизма.

Субстанция Спинозы объявляется и пустой безжизненной абстракцией [1], и конкретной живой реальностью, и мертвой глыбой материи, и бесконечно живым существом, и косным, инерт-

ным началом, и животворным источником всего сущего, полнотой всех творческих сил природы и т. д. и т. д.[2]

Каковы же основы спинозовской онтологии? Первое, что характеризует субстанцию Спинозы — это то, что она есть causa sui. Дефиницией causa sui и начинает Спиноза изложение своего учения о природе. Понятие causa sui — важнейшее его понятие, из которого следуют кардинальнейшей важности выводы. Оно действительно зародыш, из которого развивается вся система. Объявляя природу causa sui, Спиноза тем самым признает абсолютное совершенство природы, со всеми вытекающими отсюда следствиями. Признание абсолютного совершенства природы исключает самое возможность существования чего бы то ни было более совершенного, стоящего над природой, отвергает, таким образом, a limine самого творца. Из абсолютного совершенства природы вытекает необходимость ее существования. Природе присущи все совершенства, она всереальность, всебытие, она, следовательно, не может не быть. А вместе с необходимостью существования природы утверждается и его вечность, чем устраняется всякая возможность акта творения. В мире имеет место не творение, а вечное бытие, мир, стало быть, не создан, а постоянно есть. Необходимо же существующее и вечно существующее закономерно. Далее, абсолютно совершенное не может быть ограничено чем-либо, поскольку всякое ограничение есть признак несовершенства. Субстанция, следовательно, истинно бесконечна, абсолютно неограниченна (бесконечность же субстанции означает и ее безначальность). Но в таком случае не может и существовать что-либо способное ограничить субстанцию в каком-либо отношении. Существует, следовательно, притом необходимо существует, одна единственная субстанция (а отсюда опять-таки, следует вывод о ее несотворимости — т. 6, ч. I). Субстанция, стало быть, есть единственная реальность, объемлющая собой все и заключающая в себе все. Отсюда все происходящее есть проявление мощи самой субстанции, действующей извечно и необходимо на основе законов, вытекающих из самой сущности ее.

Все указанные свойства субстанции столь тесно взаимосвязаны, что отдельные исследователи дедуцируют их в различной последовательности, однако все эти свойства неизменно восходят к одному — к абсолютному совершенству субстанции, которое прямо следует из дефиниции субстанции как causa sui [18, стр. 597—598]. Важность этого понятия в системе Спинозы, таким образом, не подлежит сомнению.

Сам Спиноза, правда, оговаривается, что свойства бога могут быть выведены из его определения не как «существа в высшей

степени совершенного», а как существа абсолютно бесконечного, т. е. субстанции, состоящей из бесконечно многих атрибутов (опр. 6, ч. I), но эти определения не могут быть противопоставлены друг другу, являясь, по существу, тождественными. Оговорка же Спинозы (содержащаяся в письме к Чирнгаусу) [18, стр. 597] свидетельствует лишь о стремлении Спинозы отмежеваться от теологического определения бога, согласно которому все свойства бога выводятся из его абсолютного совершенства.

Недооценка понятия causa sui, отрицание его самого, либо вытекающих из него выводов, либо, наконец, того и другого вместе объясняется недоступностью этого понятия метафизически мыслящим исследователям. Causa sui — не contradictio in adjecto (Шопенгауэр), не «нелепое понятие» (Ибервег), а глубочайшее по содержанию понятие, которое есть ключ ко всей системе Спинозы.

Causa sui — не беспричинная причина всего, как утверждает Р. Фалькенберг [202, стр. 94], а вечная причина себя и всего существующего (и мир, таким образом, столь же вечен, как и необходим, а следовательно, и закономерен). Causa sui — «истинная бесконечность» [27, стр. 289] (и субстанция Спинозы, следовательно, исчерпывает собой все бытие). Ничто не существует, кроме самой природы, равно как и ничто не может быть причиной природы, кроме нее самой.

Определение природы как causa sui означает по существу материалистическое решение первой стороны основного вопроса философии. Прежде всего оно отвечает первому требованию материализма: объяснять мир из него самого. Для Спинозы правомерно лишь причинное объяснение сущего. Однако, пытаясь охватить мир в его целостности, Спиноза не мог апеллировать к господствующей в мире бесконечной причинной цепи. Единственный и найденный мыслителем гениальный выход дало понятие causa sui, посредством которого природа и была объяснена исключительно из нее самой, из присущих ей самой внутренних сил и извечно действующих в ней законов. Причем эта материалистическая точка зрения, как отмечает А. Деборин [111, стр. 78], тем более значима, что предмет здесь — природа в целом, ибо ни один мыслитель, не исключая и тех, кто обходился без божественного вмешательства при объяснении отдельных явлений, не мог обойтись без такового при решении данной проблемы. Определение природы как causa sui, далее, удовлетворяет основному принципу материализма: признанию первичности природы, первичности материального, объективного мира. Соответственно принципам материализма мир рассматривается как несотвори-

мое и вечное, единое и единственно существующее, бесконечное целое, абсолютно неограниченное во времени и пространстве, состоящее из бесконечного числа постоянно взаимодействующих элементов. Понятие causa sui у Спинозы — это не только материалистическое, но и глубоко диалектическое понятие. Великий диалектический ум Гегель не случайно охарактеризовал его как «основное понятие во всем спекулятивном» [27, стр. 286] (читай — диалектическом). Спинозовское causa sui есть выражение бесконечного взаимодействия, которое, как говорит Энгельс, есть то «первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания» [10, стр. 546].

Понятие causa sui представляет собой и важнейший шаг на пути к диалектическому решению вопроса об источнике движения, к открытию внутреннего источника движения — к пониманию самодвижения. Понятие causa sui, наконец, не только важнейшая онтологическая категория спинозизма, но и основная гносеологическая категория его. Ведь познание всякого явления, согласно детерминисту Спинозе, заключается в познании его причины. А так как причинная цепь в мире необходимо восходит к первой причине, которая есть необходимая причина самой себя и всего существующего и которая может поэтому быть познана только из самой себя, то и познание всего существующего есть в конечном итоге результат познания первой причины, познания causa sui. Таким образом, из определения субстанции как causa sui вытекает не только необходимость всех вещей, но и возможность познания их [3].

Справедливо ли в таком случае считать Спинозу сторонником онтологического доказательства бытия бога [4]? Справедлива ли критика, например, Беляевым самого спинозовского понятия causa sui, или критика Диттесом вытекающих из этого понятия выводов, или критика Шилкарским и целым рядом других и самого понятия, и следующих из него выводов? Подобные обвинения и такая критика строятся прежде всего на непонимании особой роли дефиниций в системе Спинозы: они не простые формально-логические определения, а выражают самое сущность определяемой вещи, сущность, из которой естественно вытекают важнейшие свойства и признаки вещи. Спиноза действительно выводит многие и притом важнейшие свойства субстанции, в том числе и само существование ее, из определения субстанции как causa sui, да из определения субстанции, как таковой (оба эти определения по существу совпадают), на что он сам указывает в своем письме к Ольденбургу [18, стр. 392]. В свете принципов спинозиз-

ма выведение свойств вещи из ее дефиниции естественно и правомерно, поскольку «правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи» [2 сх. т. 8, ч. I].

Адекватность же определения вещи ее природе не может быть подвергнута сомнению, ибо ни один философ, говорит Спиноза, «не может отрицать истинности той аксиомы, что всякое определение или ясная и отчетливая идея истинны» [18, стр. 393].

Выведение свойств вещи из ее определения есть, следовательно, выведение их из самой природы, сущности вещи: «Разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые *необходимо на самом деле* вытекают из нее (*т. е. из самой сущности* вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, *т. е.* чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи» [док. т. 16, ч. I] (курсив наш.—*И. К.*). Это тем более правомерно по отношению к субстанции, которая «всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность» [сх. т. 11, ч. I].

Несомненно, всякое заключение о существовании вещи из самого понятия о ней есть онтологическое доказательство ее бытия. Спиноза предпочитает априорное, т. е., казалось бы, онтологическое доказательство. Тем не менее обвинение Спинозы в онтологическом доказательстве существования субстанции несостоятельно. Ее существование философ выводит не из абстрактного понятия о ней (для Спинозы характерно резко отрицательное отношение к подобным понятиям), а из самой природы субстанции, из сущности ее. Априорное доказательство существования субстанции у Спинозы вовсе не онтологическое доказательство. Существование любой вещи, по Спинозе, выводимо только из ее причины. Поскольку в априорном доказательстве существование субстанции выводится из самой сущности ее, сущность выступает здесь в качестве причины. Доказательство же существования вещи из ее причины не есть онтологическое доказательство. Далее, понятие, идея, с точки зрения спинозизма, ни в коем случае не может быть причиной вещи. В одном из доказательств — в доказательстве a posteriori — существование субстанции выводится из самого понятия (в спинозовском смысле) о ней, из истинной ее идеи. Но идея, понятие и здесь не причина существования субстанции, а следствие его (о чем свидетельствует уже само название доказательства: a posteriori, т. е. доказательство из следствия). Вот свидетельство самого Спинозы: су-

ществование субстанции, существование бога «мы доказали более чем достаточно, частью a posteriori из идеи, которую мы имеем о нем, частью a priori из его *сущности как причины* существования бога» [17, стр. 284] (курсив наш.— *И. К.*). Предпочтение же, отдаваемое Спинозой априорному доказательству, объясняется тем, что он неизменно исходит из абсолютного совершенства субстанции, ибо при доказательстве существования вещей иным, не априорным, способом следует, говорит философ, выводить их «из их внешних причин, что указывает на их очевидное несовершенство, поскольку они не могут быть познаны из себя самих, но только из внешних причин» [17, стр. 81—82]. Бог же (субстанция) — «первая причина всех вещей, а также причина себя самого — познается из самого себя» [17, стр. 82]. Здесь, таким образом, априорное доказательство провозглашается, во-первых, единственно адекватным в отношении субстанции в силу специфики самого предмета, во-вторых, доказательством существования вещи из ее внутренней причины, т. е. оно не онтологическое доказательство.

Специфичность априорного доказательства существования субстанции состоит в том, что причиной вещи оказывается здесь она сама и доказательство основывается, по существу, на очевидном факте ее существования. Дело, следовательно, отнюдь не в голой спекуляции, в чем упрекает Спинозу Вл. Шилкарский, объявляющий все спинозовское учение об абсолютной бесконечной субстанции «рядом отвлеченных выводов о природе, цепью силлогизмов» [214, стр. 60]. Несомненно верно утверждение Шилкарского, что свойства субстанции вытекают из самого определения ее, но отсюда следует не вывод Шилкарского о ненужности теорем и доказательств первой части «Этики» и о необходимости распространить на все учение о субстанции «приговор Гегеля» относительно т. 5, ч. I [214, стр. 60], а вывод о несостоятельности утверждений самого Шилкарского, признающего, что в самом понятии субстанции содержатся существенные свойства ее, и в то же время отрицающего правомерность заключений, которые Спиноза делает из дефиниции субстанции. Справедливо также замечание Шилкарского о том, что определение субстанции выражает то же самое, что и понятие causa sui [5], но это еще раз говорит о том, что *Спиноза с самого начала мыслит субстанцию как causa sui*, что природа представляется ему как воплощение абсолютного совершенства и могущества, как абсолютно бесконечная, необходимо существующая, несотворимая и вечная, и все теоремы и доказательства, предваряющие прямое отождествление этих двух понятий, необходимы философу для подведения читателя к

этой мысли. Отсюда следует также, что субстанция Спинозы объявляется абсолютным совершенством, causa sui отнюдь не в силу отождествления ее с богом, а до этого отождествления. Субстанция есть causa sui вовсе не потому, что она бог, а скорее наоборот, она может быть объявлена богом потому, что она causa sui, абсолютное совершенство.

Итак, признание понятия causa sui влечет за собой и признание всех вытекающих из него выводов, признание всех свойств субстанции, логически следующих из самого определения ее и, в первую очередь, признание бытия субстанции (что не отрицает и Шилкарский) предикатом самого понятия causa sui (аналитически из него выводимым). Но, быть может, прав в таком случае В. Беляев, отвергающий не следствия, вытекающие из понятия causa sui, правомерность которых он безусловно признает, а само это понятие? Может быть Спиноза, как утверждает Беляев, не критически отнесся к понятию causa sui, не подверг его анализу и должному сомнению, «забыв обеспечить» в силу своего догматизма исходный пункт системы [70, стр. 186]? Может быть основу всей философской системы действительно составляет (как считает Шилкарский) простое метафизическое утверждение о том, что «из отвлеченной сущности (или проще из понятия) причины самого себя следует ее существование», т. е. что основу всей концепции составляет отождествление сущего и бытия, «сущего и его отвлеченного предиката бытия или сущего и мысли» [214, стр. 60], и, таким образом, вместе с доказательством несостоятельности понятия causa sui рушатся не только все выводы, вытекающие из этого понятия, но и вся система Спинозы в целом? Что касается замечания Беляева об отсутствии у Спинозы анализа понятия causa sui, то замечание это опровергается утверждением самого Беляева о том, что вся первая часть «Этики» представляет собой истолкование этого понятия [70, стр. 191]. Что же касается сомнений в истинности понятия causa sui, то таковых действительно нет, да и быть не может у материалиста Спинозы [6].

Признание понятия causa sui, определение субстанции как самопричины обязательно влечет за собой признание необходимости существования, несотворимости, вечности и т. д. и т. д. самой природы. В этом материалист Спиноза не мог, разумеется, сомневаться. Понятие causa sui выражает не только логическую необусловленность субстанции, как утверждает ряд исследователей (Лопатин, Шилкарский и др.), но и ее абсолютную безусловность, абсолютную независимость (и логическую, и реальную) от чего бы то ни было. Существование природы как самопричи-

ны, ее необходимое извечное существование есть для Спинозы неоспоримый, очевиднейший факт, вечная истина, не требующая ни логического, ни какого-либо иного обоснования.

Не случайно доказательство 7-й теоремы первой части «Этики» о необходимости существования субстанции есть не доказательство в собственном смысле слова, а лишь констатация очевидного факта. Субстанция, говорит здесь Спиноза, чем-либо иным производиться не может (по кор. т. 6, ч. I); «значит, она будет причиной самой себя». Разумеется, не всякая вещь, которая не может производиться чем-либо иным, есть причина самой себя, а только такая, которая действительно существует.

Следовательно, само это спинозовское «значит» исходит из признания действительного, реального существования субстанции.

В «Кратком трактате» мы читаем: «Природа, которая не происходит ни от какой причины и о которой *мы знаем*, что она существует, необходимо должна быть совершенным существом, которому присуще существование» [17, стр. 87] (курсив наш.— *И. К.*).

Итак, первое, что вытекает из провозглашения субстанции абсолютным совершенством, которое в свою очередь следует из определения субстанции как causa sui,— это факт ее необходимого существования.

Из этого определения субстанции исходит Спиноза в первом доказательстве т. 11, ч. I, доказательстве от противного: несуществование субстанции означало бы, что ее сущность не заключает в себе необходимого существования, но это противоречит самому понятию causa sui. На тех же основаниях строится второе доказательство т. 11. Причина несуществования субстанции (бога) не может находиться вне бога, так как она может заключаться либо в субстанции иной, нежели бог природы, и в таком случае, не имея с богом ничего общего (по т. 2), она «не могла бы ни полагать его существование, ни уничтожать его», либо в субстанции той же природы, и тогда самим признанием ее существования допускалось бы существование бога (так как, согласно Спинозе, вне бога вообще ничего существовать не может). Следовательно, если бы такая причина существовала, она необходимо должна была бы заключаться в самой природе бога, «которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем — нелепо». В третьем доказательстве той же т. 11, где существование субстанции выводится по существу из эмпирического факта существования конечных вещей (людей, в частности). Спиноза основывает свои заключения на том же абсолютном совершенстве субстанции, рассматриваемой в данном случае как абсолютно бесконечная. Возможность существовать есть способность, не существовать — неспособность. Отрицать существование субстанции значит признать, что действительно существующие конечные существа (а сомнение в существовании их недопустимо для Спинозы) более могущественны (совершенны), чем существо абсолютно бесконечное, что нелепо. Таким образом, и в этом случае абсолютное совершенство субстанции служит основанием для признания ее существования.

Все многочисленные доказательства существования бога (субстанции) сводятся в конечном итоге к одному, вытекающему из определения субстанции как causa sui: так как сущность бога «исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякую причину сомневаться в его существовании и делает его в высшей степени достоверным» [сх. т. 11, ч. I].

Итак, субстанция необходимо существует. Но, может быть, она сотворена? Отнюдь нет. Именно в понятии сотворенной субстанции (а не в понятии causa sui) заключается для Спинозы contradictio in adjecto. Несотворимость субстанции вытекает из самого понятия ее, из определения ее как causa sui.

Несотворимость субстанции вытекает и из ее единичности, и из ее бесконечности. Она не может быть произведена какой-либо субстанцией иной природы, поскольку *«вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой»* [т. 3, ч. I], но она не может быть произведена и субстанцией той же природы, поскольку таковой не существует: в природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы (т. 5, ч. I).

Если бы субстанция могла быть произведена другой субстанцией, то последняя должна была бы иметь столько же, или больше, или меньше совершенства. Первое невозможно, так как предполагает существование двух одинаковых субстанций (и противоречит, следовательно, ее единичности), второе и третье также невозможно, так как одна из субстанций должна была быть ограниченной (что противоречит бесконечности субстанции) [см. 17, стр. 83].

Кроме того, если *«всякая субстанция необходимо бесконечна»* [т. 8, ч. I], а двух субстанций одной природы существовать не может (т. 5, ч. I), то вообще может существовать только одна субстанция; а так как она необходимо существует (т. 7, ч. I), то она ничем не могла быть произведена, не только другой субстанцией, но и вообще чем бы то ни было (кор. т. 6, ч. I).

Единичность субстанции вытекает в данном случае из ее бесконечности, но она может быть выведена, и действительно выводится Спинозой, и непосредственно из определения субстанции. Для каждой существующей вещи необходимо есть какая-то определенная причина ее существования, заключающаяся в самой природе ее (если вещь существует только по необходимости собственной природы) и выражающаяся в определении вещи. Так как существование относится к природе субстанции, то ее определение должно содержать в себе необходимое существование, и, стало быть, из простого определения ее можно заключить о ее су-

ществовании, но из ее определения не может следовать существование нескольких субстанций, т. е. из самого определения субстанции, выражающего ее природу, следует, что «субстанция одной и той же природы существует только одна» [сх. 2, т. 8, ч. I] (о том, что существует вообще только одна субстанция, нам известно из других теорем первой части). Кроме того, так как «никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей», ибо «оно выражает единственно только природу определяемой вещи», то «все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования» [2-я сх. т. 8, ч. I]. Субстанция же не может иметь внешней причины существования и потому существует только одна. Таким образом, единичность субстанции вытекает и из самого определения ее, и из признака бесконечности. В свою очередь бесконечность субстанции также следует и из определения субстанции, и из единичности ее (см. док. и 1-ю сх. т. 8, ч. I). Абсолютно совершенное существо не может быть ограничено в каком бы то ни было отношении и уже в силу этого бесконечно. Кроме того, для ограничения субстанции должна была бы существовать другая субстанция, что невозможно, сама же себя субстанция ограничить не может; следовательно, «если мы захотим ограничить природу, то мы должны будем это сделать посредством ничто, что нелепо» [17, стр. 90].

В «Кратком трактате» бесконечность субстанции доказывается следующим образом: причиной ограничения субстанции должна быть либо она сама, либо другая субстанция. Но субстанция сама себя ограничить не может, так как будучи неограниченной, она должна была бы изменить самое свою природу. Она не может быть ограничена и другой субстанцией, ибо последняя должна была бы быть сама либо неограниченной, либо ограниченной, а так как последнее невозможно, то субстанция неограниченна. Неограниченная же субстанция не может ограничить другую субстанцию, ибо в таком случае она сама будет ограниченной. Кроме того, ограниченная субстанция требует другую (ограничивающую ее) ограниченную субстанцию, эта — следующую и т. д. до бесконечности.

Итак, единая бесконечная субстанция не сотворима, а существует необходимым образом, следовательно, она вечна. Вечность субстанции, подобно другим ее свойствам, вытекает из самого определения субстанции, из ее абсолютного совершенства, из понятия causa sui, а также из абсолютной бесконечности ее, поскольку абсолютно бесконечное не может иметь какого бы то ни было начала [7].

Самой природе, сущности субстанции свойственна вечность, а *«существование бога и сущность его — одно и то же»* [т. 20, ч. I];

следовательно, «существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина» [кор. 1, т. 20, ч. I]. Но если вечно существующая субстанция есть единственно существующая, субстанция же есть то, «что существует само в себе» (опр. 3, ч. I), то, следовательно, субстанция есть единственная реальность, объемлющая собой все сущее. Однако понятие causa sui, подразумевающее вечное существование субстанции, выражает не просто необходимость ее бытия, но и ее действенность, носящую столь же извечный характер, как и сама субстанция. Правда, некоторые исследователи считают, что вместе с бытием еще не дано действие, поскольку оба эти понятия абсолютно разнородны по своей сущности[8]. Разумеется, быть и действовать — не одно и то же, однако в данном случае то и другое абсолютно не отделимо друг от друга. Ведь если существование бога и сущность его — одно и то же (т. 20, ч. I), а, с другой стороны, могущество бога есть сама его сущность (т. 34, ч. I), то могущество бога не отделимо также и от его существования. Если бы мощь бога была отделима от его бесконечной сущности, то она была бы чем-то сотворенным, случайным, но это противоречит самой же сущности бога [17, стр. 289—290], который *«действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения»* [т. 17, ч. I]. Так как вне бога нет причин его деятельности, а единственная причина деятельности бога, составляющая его мощь, есть сама сущность бога, то и могущество бога, деятельность его не может быть отлична от его сущности, а следовательно, и от его существования. Стало быть, деятельность бога, его мощь, определяемая законами его собственной природы, столь же извечна, как извечен сам бог. Это исключает всякую возможность действий сообразно целям[9]. Итак, «могущество бога есть не что иное, как его действенная сущность, и потому представлять, что бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует»[10] [сх. т. 3, ч. II].

Субстанция — причина самой себя, и поскольку она объемлет все, она первая причина и притом не только существования, но и сущности всего (т. 25, ч. I). Далее, субстанция имманентная причина всего (т. 18, ч. I), ибо сущее не только обусловлено ею, но и существует только в ней (по т. 15, ч. I). Субстанция, наконец, не случайная, а необходимая причина всего (кор. 2, т. 16, ч. I), поскольку «нет никакой причины, которая побуждала бы бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы» [кор. 1, т. 17, ч. I], но на том же основании «один только бог есть свободная причина» [кор. 2, т. 17, ч. I]. Субстанция, causa sui, есть вечная причина и вечное действие самой себя, т. е. одновре-

менно и причина и действие, стало быть, одновременно и свободна и необходима [11].

Итак, несотворимая, необходимо существующая, единая и бесконечная субстанция есть вечная причина всего существующего и происходящего в мире. Все происходящее есть проявление необходимости, присущей самой природе субстанции, все существующее есть проявление закономерностей, извечно присущих ее сущности.

Система Спинозы, таким образом, есть, несомненно, монистическая и строго детерминистическая система. Конечно, ни монизм системы, ни принципы детерминизма сами по себе не определяют ее принадлежности к тому или другому основному лагерю в философии. Но субстанция Спинозы, как это следует из всей его онтологии,— это сама природа и, следовательно, все указанные выше свойства субстанции — это свойства самой природы. Я, говорит Спиноза в первом диалоге «Краткого трактата», «рассматриваю природу не иначе, как в ее целом, бесконечной и в высшей степени совершенной». Природа «есть вечное единство... *она существует сама через себя, бесконечна, всемогуща* и т. д.... природа бесконечна, и все заключено в ней» [17, стр. 90—91]. Приведенные слова не оставляют никаких сомнений в том, что Спиноза отождествляет субстанцию и природу, что его учение о субстанции есть учение о самой природе. Не имея возможности прямо отрицать основные свойства спинозовской субстанции (несотворимость, вечность, бесконечность и т. д.), ее материальность, спинозоведы-идеалисты утверждают, что если субстанция Спинозы и не есть дух, то она во всяком случае и не материя. Что же следует понимать под субстанцией, или (теперь уже можно сказать) под природой в системе Спинозы? Ответ на этот вопрос затруднен, в частности, тем, что указанные выше свойства субстанции, по признанию самого Спинозы, непосредственно не характеризуют самой сущности ее. Эти свойства бога (субстанции) должны быть или «внешним обозначением, как то, что *он существует через самого себя, вечен, един, неизменен* и т. д. или... относиться к его деятельности, например, что он причина всех вещей... Все это присуще богу, не давая, однако, знания того, что́ он такое» [17, стр. 90]. Эти свойства бога «выражают лишь модус его существования» [17, стр. 309]. Они, «правда, принадлежат вещи (богу.— *И. К.*), но никогда не объясняют, что́ такое сама вещь. Ибо хотя *существование через самого себя, причина всех вещей, высшее благо, вечность и неизменность* и т. д. присущи только богу, однако посредством этих свойств мы не можем знать, что́ представляет собой его сущность» [17, стр. 105].

Но, вопреки утверждениям Шилкарского, это вовсе не означает, что природа сущего у Спинозы исчерпывается, как у Парменида, наиболее общим предикатом бытия и что определения первой части «Этики» ничего не говорят о «внутренней реальности сущего», выражая лишь отвлеченный и чисто отрицательный признак его (логическую безусловность), из которого опять-таки могут быть выведены лишь отрицательные же признаки (неизменность, неподвижность, бесконечность и т. д.). Сущее у Спинозы (как и у Парменида) есть, но что́ есть? — восклицает Шилкарский [214, стр. 54]. Хотя указанные выше свойства субстанции сами по себе не дают прямого ответа на этот вопрос, ответ тем не менее может быть выведен из них, и его дает сама специфика спинозовского монизма, содержащего в себе материалистическое решение основного вопроса философии. Ведь согласно Спинозе не только субстанция есть все, но и все есть субстанция. Следовательно, субстанция есть и материя [12].

Поскольку субстанция в системе Спинозы материальна (косвенное доказательство чего было дано выше), а сама система — монистическая, то последняя может быть системой лишь материалистического монизма. Следовательно, природа сущего у Спинозы не исчерпывается одним лишь предикатом бытия, и это вытекает уже из рассмотренной части его учения. Мы знаем не только то, что субстанция есть, но и что́ она такое. Выводимые же из этого предиката (бытия) признаки также не отрицательные по своему содержанию, иначе мы должны были бы (вслед за Шилкарским и др.) говорить о непознаваемости мира Спинозы, что в свете принципов спинозовского рационализма означало бы отрицание самого существования этого мира, т. е. отрицание того же предиката, который единственно и признается Шилкарским [13].

Признаки, вытекающие из определения субстанции как causa sui, и выводимые из них следствия вовсе не негативны. Об этом говорит сам Спиноза: «*Бесконечность* (Infinitas) бога, несмотря на отрицательное выражение, представляет нечто в высшей степени положительное» [17, стр. 288].

Правда, в своем стремлении изобразить субстанцию как абсолютное совершенство Спиноза порой достигает обратного результата: в силу метафизического понимания самого совершенства последнее иногда превращается в собственную противоположность. Так, Спиноза говорит о неподвижности субстанции, о ее абсолютной неизменяемости, неделимости и т. п., неизменно исходя при обосновании этих своих утверждений из абсолютного совершенства субстанции [14]. От бесконечности субстанции как

абсолютного совершенства Спиноза приходит к отрицанию ее движения, из несотворимости — к отрицанию качественно нового: «Невозможно, чтобы явилось нечто, чего теперь нет» [17, стр. 85]. Нет движения, нет изменения, развития и т. п. Отрицая акт творения и эманацию, Спиноза отвергает и эволюцию [15].

Таким образом, и достоинства, и недостатки спинозовской онтологии очевидны уже при исследовании субстанции со стороны существования. Но почему же субстанция вечна, бесконечна, несотворима и пр.? Изложенное выше дает лишь один ответ: потому что она causa sui. Но почему же она causa sui?

Перечисленные выше свойства субстанции, говорит Спиноза, суть «не что иное, как прилагательные, которые не могут быть поняты без своих существительных, т. е. хотя бог без них не бог, но он бог не через них, так как они не дают никакого субстанциального познания; а между тем бог существует только благодаря тому, чтó в нем есть субстанциального» [17, стр. 96]. Следовательно, ответ на поставленный вопрос может дать только исследование самой сущности субстанции, и ответ этот может быть только таким: потому что субстанция есть объективная реальность, есть сама материальная природа, которая только и может быть causa sui.

Ответ на вопрос о сущности субстанции и тем самым на основной вопрос философии Спиноза дает в своем учении об атрибутах.

Учение об атрибутах

Определяемость бога

Теория атрибутов — одно из основных звеньев онтологии Спинозы, охватывающее широкий круг проблем, каждая из которых получает самые разнообразные истолкования у различных исследователей спинозизма, в связи с чем голландскому мыслителю приписываются всевозможные «измы», от акосмизма (Гегель) до поликосмизма (В. Виндельбанд, К. Томас). Споры ведутся прежде всего вокруг самой дефиниции атрибута, основываясь на которой, как и на некоторых других высказываниях Спинозы, ряд исследователей вслед за Гегелем, Эрдманном и др. пытается отрицать реальность существования атрибутов [237, стр. 59—63], дать субъективистское истолкование самого понятия атрибута. Такая попытка связана с неправильной интерпретацией ими другой, более широкой проблемы: о возможности определения самой субстанции, о ее способности иметь любые свойства, качества, обладать любой определенностью [250,

стр. 18—21]. Сомнение в возможности определения субстанции ставит под вопрос учение об атрибутах в целом, правомерность его в системе Спинозы.

Атрибут, как это явствует из его дефиниции (опр. 4, ч. I), выражает качественную определенность субстанции. Но как же субстанция может быть выражена в каких бы то ни было определениях, если «omnis determinatio est negatio» понимать вслед за Гегелем как «всякое определение есть отрицание»? Как может субстанция иметь какие бы то ни было свойства, если, следуя тому же Гегелю, перевести спинозовское: бог есть «ens absolute indeterminatum» как «бог есть существо абсолютно неопределенное»? Неопределенность бога (субстанции) противоречит учению об атрибутах, определенность бога, а следовательно и теория атрибутов, противоречит учению о субстанции, самому понятию абсолютно совершенного и (по мысли Гегеля и других) абсолютно неопределенного существа. «Таким образом,— говорит Куно Фишер,— мы стоим перед дилеммой: если существо бога определяется атрибутами, то он не есть «ens absolute indeterminatum»; если же он лишен атрибутов, то из него не следует никакой определенный порядок вещей. Без атрибутов у него нет природы, с атрибутами он уже не есть абсолютно совершенное существо». И далее: «Либо не «Deus — ens absolute indeterminatum», либо не «Deus sive natura»! [203, стр. 376].

Это противоречие обычно разрешается отрицанием одной из его сторон: либо определенности, либо неопределенности бога, хотя, правда, имеются и своего рода промежуточные точки зрения, пытающиеся примирить эти противоречивые принципы и признающие одновременно и определенность, и неопределенность бога (Ковнер, Фалькенберг и др.). Но прежде чем приступить к рассмотрению различных точек зрения и отысканию правильного решения рассматриваемой дилеммы, необходимо указать еще на одно, обычно не замечаемое, а может быть и игнорируемое исследователями противоречие, проникающее внутрь самой дилеммы и как бы растворяющееся в ней, что можно обнаружить и в только что приведенном заявлении К. Фишера. Постановка им вопроса, правильная на первый взгляд (если, разумеется, «indeterminatum» переводится как «неопределенное»), на самом деле внутренне противоречива: первая, третья и даже первая половина второй фразы прямо противоречат второй половине той же второй фразы. Ведь если из бога «не следует никакой определенный порядок вещей» только в том случае, когда «он лишен атрибутов», если «без

атрибутов у него нет природы», если, наконец, «либо не «Deus — ens absolute indeterminatum», либо не «Deus sive natura», то получается, что не «с атрибутами он (бог.— *И. К.*) уже не есть абсолютно совершенное существо», а именно без этих атрибутов. Аболютное совершенство и абсолютная неопределенность отнюдь не идентичные понятия в системе Спинозы, как это представляется исследователям спинозизма, подменяющим обычно эти понятия при рассмотрении указанной дилеммы. Определенность субстанции, признаваемая теорией атрибутов, несомненно противоречит абсолютной неопределенности субстанции, но вовсе не ее абсолютному совершенству. Неопределенность же субстанции не только не равнозначна ее абсолютному совершенству, но прямо противоречит ему, отрицает его[16]. И если абсолютное совершенство субстанции вытекает непосредственно из учения о субстанции, то неопределенность ее не вытекает и не может вытекать из теории атрибутов. Более того, самое неопределяемость субстанции многие исследователи выводят непосредственно из абсолютного совершенства субстанции как следствие и выражение этого совершенства, т. е. неопределяемость ее выводится опять-таки из учения о субстанции. Стало быть, противоречие между абсолютным совершенством и неопределенностью субстанции возникает помимо теории атрибутов и до этой теории. Соответственным должно быть и разрешение этого противоречия.

Отождествляя понятия абсолютного совершенства и абсолютной неопределенности, исследователи спинозизма, пытаясь сгладить противоречие между этими понятиями, фактически вызывают его к жизни в учении о субстанции независимо от теории атрибутов, а затем смешивают это противоречие с приписываемым ими Спинозе противоречием между его учением о субстанции и теорией атрибутов, противопоставляя признаваемую этой теорией качественную определенность субстанции ее неопределенности, якобы вытекающей из абсолютного совершенства субстанции. К. Фишер, с одной стороны, противопоставляет друг другу совершенство и неопределенность (бог — или не есть абсолютно неопределенное или не есть абсолютно совершенное), а с другой, подобно другим исследователям, в том числе и критикующим точку зрения Гегеля в этом вопросе, повторяет ошибку Гегеля, отождествляя оба понятия, в силу чего он понятие определенности противопоставляет не только понятию неопределенности, которому оно действительно противоречит, но и понятию абсолютного совершенства, противоречие между которым и понятием определенности еще должно быть доказано. Так как

определенность субстанции несомненно противоречит ее неопределенности, то противоречие между теорией атрибутов и учением о субстанции возможно лишь в том случае, если отождествляются абсолютное совершенство субстанции и ее неопределенность. Но и противоречие внутри самого учения о субстанции возможно лишь в результате того же отождествления.

Однако ложность такого отождествления очевидна. Если субстанция признается абсолютно неопределенной, лишенной всяких свойств, качеств, атрибутов, то она уже не может обладать абсолютным (да и каким бы то ни было) совершенством, сама неопределенность субстанции отрицает ее абсолютное совершенство. Абсолютное совершенство субстанции не только предполагает, но и необходимо требует качественной определенности, имея ее и своей причиной и своим результатом. Не определенность субстанции, а как раз неопределенность ее противоречит ее абсолютному совершенству.

Из абсолютного совершенства субстанции, как это было показано, следуют чрезвычайной важности выводы: субстанция есть вечная причина самой себя и всего существующего, есть всебытие, всереальность, охватывающая собой все существующее, и т. д. «*Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо*» [т. 15, ч. I]. Но как мог бы бог заключать в себе все существующее, всю совокупность конечных вещей с их разнообразными свойствами и качествами, вмещать в себе всю полноту всевозможных определений, если он сам был бы абсолютно неопределенным? «*Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами*» [т. 16, ч. I]. Как может вытекать что-либо определенное из абсолютно неопределенного? Как может бог заключать в себе все богатство определений и в то же время быть лишенным всего этого, отрешенным от всех и всяких определений? Неопределенность бога отрицает его абсолютное совершенство и вытекающие из этого совершенства следствия, отрицает самое реальность субстанции. Следовательно, неопределенность субстанции решительно отрицается уже в самом учении о субстанции, независимо, казалось бы, от теории атрибутов. Однако независимость здесь действительно лишь кажущаяся. Абсолютное совершенство субстанции необходимо предполагает наличие бесконечных атрибутов, и, наоборот, наличие их и сообщает субстанции абсолютное совершенство. Итак, и учение о субстанции, и теория атрибутов категорически признают определенность субстанции. А вместе с отрицанием неопределенности субстанции исчезает, казалось

бы и противоречие между учением о субстанции и теорией атрибутов. Мы говорим «казалось бы» потому, что сам Спиноза утверждает, что бог есть «ens absolute indeterminatum» и что «determinatio est negatio». Для снятия этого противоречия необходимо отрицать неопределенность субстанции, и такое отрицание оказывается возможным. Для этого следует прежде всего исправить ту роковую ошибку, которая была допущена Гегелем (а затем повторена и многими другими) при переводе понятия determinatio в двух указанных выше формулах. Determinatio в этих формулах должно означать и означает не определение, а ограничение, соответственно indeterminatum означает не неопределенное, а неограниченное. Важность этого как будто незначительного различия понятий совершенно исключительна, разный перевод этого понятия приводит к диаметрально противоположным толкованиям узловых проблем спинозовской онтологии, определяет ту или иную оценку спинозовского решения основного вопроса философии. Гегелевский перевод, превращающий абсолютное совершенство субстанции в абсолютную неопределенность, изображающий субстанцию Спинозы как голую абстракцию, мертвую, безжизненную сущность, из которой ничто не может быть выведено, имеет своим естественным результатом обвинение Спинозы в акосмизме в противовес и самому спинозовскому учению о субстанции, и теории атрибутов, и учению об определениях — словом, в противовес всей системе спинозизма. К тем же результатам приходят и другие исследователи (Лопатин, Шилкарский и др.), повторяющие ошибку Гегеля в переводе понятия determinatio. Итак, determinatio — в указанных формулах — должно быть переведено не как определение, а как ограничение. Правильность этой точки зрения, признаваемой значительной частью (в том числе и большинством советских) спинозоведов, не подлежит сомнению; в этом убеждает нас анализ текстов писем Спинозы к Иелессу от 2 июня 1674 г. и трех писем к Гудде, соответствующие места которых превращаются порой в абсурд при переводе determinatio как определение [см. 174, стр. 142—150]. Бог «ens absolute indeterminatum» означает, что бог есть существо абсолютно неограниченное. «Determinatio est negatio» означает: ограничение (а не определение) есть отрицание. Действительно, если бог есть существо абсолютно неограниченное, то всякое ограничение бога есть отрицание его как неограниченного. Все, казалось бы, становится на свое место. Однако настоящие трудности здесь только начинаются: четко обрисовывается противоречие между определенностью субстанции и ее абсолютной неограниченно-

стью. Трудность вопроса кроется в соотношении понятий «определение» и «ограничение». Обвиняя Гегеля в смешении этих понятий, многие исследователи в конечном итоге допускают ту же ошибку, с той лишь разницей, что если Гегель подменил понятие «ограничение» понятием «определение», то они поступают наоборот. Употребление одного из этих понятий вместо другого помогает иной раз избежать значительных трудностей, возникающих при решении рассматриваемой проблемы, однако настоящее решение вопросов этим не достигается, а лишь обходится, что имеет место и в нашей литературе. Понятия «определение» и «ограничение» не только различные, но и в значительной степени родственные понятия. Игнорирование различия этих понятий составляет основу указанной ошибки Гегеля, но и игнорирование известной общности этих понятий приводит к ошибкам и совершенно недопустимо. Игнорирование ее позволяет, например, И. Лупполу [145, стр. 74] или А. Деборину [111, стр. 80] упростить проблему, достичь простейшего решения, однако, ликвидируя противоречие между определенностью и неопределенностью субстанции, они не замечают вновь возникшего противоречия между абсолютной неограниченностью субстанции и ее определяемостью. Родственность понятий «определение» и «ограничение» — вполне очевидная (предел — граница) — не отрицается ни одним исследователем (в том числе и Лупполом). Определение также есть некоторое ограничение, а применительно к неограниченному оно будет и отрицанием. Как же в таком случае может быть определена субстанция? Определение указывает на то, чем отличается определяемая вещь от других вещей, но тогда субстанция Спинозы не может быть определена, поскольку исчерпывает собой все бытие. Где же ответ на этот вопрос? В советской спинозоведческой литературе ответ сводится к указанию на то, что determinatio означает не определение, а ограничение, и что, следовательно, никакого противоречия не существует [см. 111; 145]. Но противоречие действительно существует и требует своего разрешения. Если всякое определение есть в какой-то мере или в каком-то смысле ограничение, то оно неизбежно противоречит неограниченности спинозовской субстанции. Выходит, что гегелевский перевод (определение есть отрицание) правилен. И такой перевод приемлем для Спинозы. Формула «бог есть ens absolute indeterminatum» действительно имеет только одно значение: бог есть абсолютно неограниченное, но ни в коем случае не абсолютно неопределенное. В указанном письме Иелессу determinatio действительно может быть переведено только как ограничение, а не как определение. Но

это не исключает возможности употребления Спинозой determinatio и в смысле определения.

Энгельс следующим образом трактует указанную формулу: «Всякое ограничение или определение есть в то же время отрицание» [9, стр. 145]. Однако формула «определение есть отрицание» противоречит спинозовскому требованию класть определения в основу всякого процесса познания, противоречит принципам спинозовского рационализма.

Выход из этого противоречия дает само учение Спинозы об определениях. Прежде всего следует отметить, что в письме Иелессу сказано не «omnis determinatio est negatio», частенько приписываемое Спинозе, а «determinatio negatio est» [16, стр. 240]. Определение, согласно Спинозе, есть ограничение, а следовательно, и отрицание, однако отнюдь не всякое определение. Среди различаемых им видов определений есть такие определения, которые никак не могут быть приравнены к какому-либо ограничению, отрицанию. Спиноза неоднократно подчеркивает (в сх. 2, т. 8, ч. I, в письме к Гудде от 7 января 1666 г. [18, стр. 519] и др.), что истинное определение вещи «не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи» [17, стр. 366] и что определение, выражающее сущность вещи, «непременно должно быть истинным» [18, стр. 414]. Разумеется, если бы такое определение относилось к конечной вещи, оно также было бы ограничением, а следовательно, в какой-то мере и отрицанием. Иначе обстоит дело с определением вещи, сама сущность которой заключает в себе необходимое существование. Так как «необходимое существование принадлежит к самой природе бога, то необходимо, чтобы истинное определение его заключало в себе также и его необходимое существование»; следовательно, «из истинного определения бога и вытекает заключение о его необходимом существовании» [18, стр. 520]. Но «то, определение чего утверждает существование, не может мыслиться как ограниченное» [18, стр. 524]. Таким образом, это определение не только не противоречит неограниченности бога, но, напротив, неограниченность бога вытекает из самого определения его. Определения конечных вещей, т. е. того, «что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют» [17, стр. 366], требуют понятия другой вещи и уже в силу этого суть ограничение. Бог, субстанция есть то, «что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи» [17, стр. 366]. Все, что имеет внешнюю причину своего существования, требует для своего определения

понятия другой вещи — его причины (поскольку определение любой вещи может быть дано только через его причину), в силу чего определение такой вещи есть ограничение (выражающее зависимость данной вещи от другой, отграничивающее данную вещь от другой и отрицающее все, не принадлежащее к сущности данной вещи).

Субстанция же есть causa sui. И подобно тому как существование субстанции не предполагает существования какой-либо иной вещи, определение субстанции не требует понятия какой-либо иной вещи и, таким образом, не выражает никакой зависимости субстанции от чего-либо. Дефиниция субстанции — определение особого рода, которое заключает в себе лишь признание существования субстанции, вытекающего из самой сущности ее. И так как субстанция исчерпывает собой все бытие, то и определение ее не содержит в себе никакого ограничения, никакого отрицания. И если вообще истинное определение вещи «утверждает сущность этой вещи, а не отрицает ее» (док. т. 4, ч. III), то дефиниция субстанции есть абсолютное утверждение. Стало быть, определение субстанции (не детерминирующее, ограничивающее определение, а дефиниция) не только не противоречит абсолютному совершенству и абсолютной неограниченности бога, но и утверждает самое эту абсолютную неограниченность, абсолютное совершенство его. Не прав, следовательно, Гегель, заявляющий, что «спинозовская субстания — это лишь абстрактное отрицание всякой определенности» [28, стр. 228], не прав, стало быть, и Франк, отмечающий, что Спиноза «убежден в отрицательном характере всякого определения» [205, стр. 549].

Качественная определенность субстанции не противоречит ее абсолютной неограниченности, теория атрибутов не противоречит учению об абсолютном совершенстве субстанции.

Бесконечные атрибуты

Что же такое атрибуты, каково отношение их к субстанции, каковы взаимоотношения самих атрибутов, наконец, каково место и значение теории атрибутов в онтологии Спинозы?

Широко известно упоминавшееся выше субъективистское истолкование понятия атрибута. Ссылаясь на дефиницию атрибута (а также на известное место в письме Спинозы к де Врису от февраля 1663 г.) [см. 18, стр. 416], особенно на первую часть дефиниции, сторонники этой точки зрения утверждают, что атрибут у Спинозы не есть нечто реально существующее, действительно присущее субстанции, а лишь субъективная сторона

восприятия, нечто вносимое в субстанцию самим человеческим разумом, существующее лишь в нем. Дефиниция атрибута может служить основанием для подобных утверждений лишь при поверхностном ее понимании, при забвении некоторых основных положений учения Спинозы и специфических черт его мировоззрения. Подобная точка зрения противоречит прежде всего рационализму Спинозы, согласно которому познание разумом может быть лишь адекватным познанием. Точка зрения Гегеля, Эрдманна и др. игнорирует и спинозовское учение об определениях. Если вещь, как это было показано выше, существует в себе и познается через себя, то понятие, определение такой вещи не нуждается ни в каком другом понятии, не заключает в себе ничего, кроме утверждения сущности, а следовательно, и существования данной вещи (необходимо вытекающего из ее сущности). Иными словами, определение такой вещи ни в коем случае не есть детерминирующее определение, а есть определение в смысле definitio — истинное определение. Приводя в упомянутом письме к де Врису определение субстанции, данное в «Этике», согласно которому под субстанцией понимается то, что существует в себе и мыслится через себя, Спиноза говорит, что «под атрибутом я разумею то же самое» [18, стр. 416]. «Под атрибутом я разумею нечто такое, понятие о чем не заключает в себе понятия о какой-либо другой вещи», — повторяет философ в другом письме к Ольденбургу [18, стр. 394]. Существование присуще самой сущности атрибута и выражено в его дефиниции.

Более того: истинное определение не есть то определение, которое «объясняет вещь, как она мыслится или может мыслиться нами» [18, стр. 415], а то, которое «объясняет вещь, как она есть *вне* (курсив наш.— *И. К.*) нашего интеллекта» [18, стр. 414], — утверждает Спиноза в письме де Врису. Поскольку же определение атрибута есть такое именно определение, оно объясняет атрибут, как он есть «вне нашего интеллекта», вне человеческого разума, а отнюдь не в нем (хотя в силу адекватности познания и в нашем разуме атрибут представляется именно таким, каков он есть в действительности). Здесь Спиноза прямо отвергает точку зрения, которую высказывают Гегель, Эрдманн и др., — будто атрибуты существуют только в разуме, суть продукты разума. Само определение атрибута выражает его объективное, реальное существование.

Однако сторонники рассматриваемой точки зрения игнорируют спинозовское учение об определениях еще и в другом отношении. «Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute indeterminatum), т. е. субстанцию, состоящую

из бесконечно многих атрибутов...»,— гласит определение 6-е, ч. I. Что сущность субстанции составляют именно атрибуты,— это вытекает и из учения об определениях (док. т. 4, ч. III), и из учения о субстанции (поскольку субстанция может быть определена только через свою сущность). Следовательно, атрибуты не вносятся в субстанцию разумом и составляют не мысленную, а реальную, действительную сущность ее (док. т. 16, ч. I).

В доказательстве т. 10, ч. I Спиноза заявляет: «Атрибут есть то, что разум представляет в субстанции как составляющее ее сущность (по опр. 4); следовательно, он должен быть представляем сам через себя (по опр. 3)». Определение 3-е, на которое ссылается здесь философ, есть определение субстанции. Значит, атрибут может быть представляем сам через себя лишь в том случае, если он действительно составляет сущность субстанции. Стало быть, само спинозовское «следовательно» здесь основывается именно на этом положении.

Далее, чем больше число свойств определяемой вещи, тем более реальности заключает в себе ее сущность, тем более реальности выражает ее определение (док. т. 16, ч. I). Поэтому за атрибутами субстанции должна быть признана абсолютная реальность.

Таким образом, и определение самого атрибута, и определение субстанции показывают несостоятельность субъективистского истолкования понятия атрибута.

Положение Спинозы о том, что каждый атрибут «должен быть представляем сам через себя», исходит из того, что атрибут существует в себе. Значит, согласно Спинозе, атрибуты существуют не в разуме, а только вне его. Атрибут, далее, не может быть продуктом разума, так как «разум (интеллект), даже и бесконечный, принадлежит к природе порожденной (natura naturata), а не порождающей (natura naturans)» [18, стр. 416]. Но «сотворенные вещи не в состоянии образовать атрибута» [17, стр. 94]. Атрибут не может быть произведен не только модусом, но и другим атрибутом, так как все атрибуты субстанции «всегда существовали в ней вместе» [сх. т. 10, ч. I]. Атрибут, наконец, вообще не может быть произведен чем-либо, так как «все атрибуты бога — вечны» [т. 19, ч. I][17].

Итак, атрибуты существуют реально, они не создаются разумом, а лишь познаются им. Субъективистское истолкование атрибутов оказывается явно несостоятельным. Столь же несостоятельна и другая, прямо противоположная точка зрения, защищаемая К. Томасом, В. Виндельбандом и др. Если Гегель,

Эрдманн, Паперна отрицают реальное существование атрибутов, то Томас, Виндельбанд, Беляев и др., признавая абсолютно самостоятельное, независимое от субстанции существование атрибутов, отрывают их от субстанции, превращают каждый из них в самостоятельно существующую субстанцию, в результате чего спинозизм истолковывается в духе плюрализма (Томас), объявляется системой поликосмизма (Виндельбанд). Подобного рода истолкования атрибутов противоречат учению Спинозы об атрибутах[18]. В схолии к т. 10, ч. I философ заявляет: «Хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции».

Если субъективистская концепция ведет к отрицанию бесконечных атрибутов, то плюралистическая — к отрицанию единства субстанции. Обе точки зрения, таким образом, неизменно исходят из дилеммы: либо единство субстанции, либо множество атрибутов. Но такая альтернатива не состоятельна, поскольку неправомерна уже сама постановка вопроса, не состоятельна сама дилемма[19].

Монистический характер спинозизма исключает дуалистическое, плюралистическое и т. п. истолкование теории атрибутов.

Согласно Спинозе, субстанции присущи бесчисленные атрибуты, из которых каждый бесконечен в своем роде. Атрибуты субстанции несотворимы, вечны, неизменны, не сводимы друг к другу; каждый из них представляем через себя, независим от другого; ни один из них не может быть создан другим, но ни один атрибут не существует отдельно от других и каждый выражает бесконечную и вечную сущность субстанции свойственным ему образом.

Первая трудность, встающая обычно перед исследователями,— это проблема единой субстанции и бесконечных атрибутов. Учение о единой субстанции и бесконечном множестве атрибутов порождает самые различные оценки историков. Многие исследователи (в том числе и некоторые советские) рассматривают учение о бесконечных атрибутах как теологический привесок, как уступку схоластике и т. п., повторяя по существу Зигварта [262], другие — как имманентную, внутренне необходимую часть системы Спинозы. Одни считают учение о бесконечных атрибутах противоречащим монистическому характеру системы, по мнению других, сам монизм Спинозы базируется на этом учении. В зависимости от позиции по этому вопросу определяется, таким образом, самый характер системы — как монистической,

дуалистической, атомистической, плюралистической и т. д., причем каждая из указанных точек зрения имеет свои оттенки и разновидности, и, как всегда, находятся своего рода «средние решения», например объявляющие систему Спинозы одновременно и монистической, и дуалистической.

Учение о бесконечных атрибутах не противоречит учению о единой субстанции. Атрибуты несотворимы, вечны, бесконечны, но каждый атрибут бесконечен лишь в своем роде, субстанция — абсолютно бесконечна. Атрибуты не отделимы от субстанции, но ни один атрибут не есть самостоятельная субстанция. Учение о бесконечных атрибутах — это не плюралистическое учение, не учение о множестве субстанций; это подтверждает сам Спиноза в своих письмах к Шуллеру и Чирнгаусу. Понятие единой и единственно существующей, абсолютно бесконечной, абсолютно совершенной субстанции составляет основу всей системы Спинозы, но субстанция эта есть единство противоречий. Она единственность и множество, что находит свое отражение в самом определении бога. Абсолютно бесконечная, единственно существующая субстанция состоит из бесконечного числа бесконечных атрибутов. Действительно ли в таком случае монизм системы основывается на учении о бесконечных атрибутах, или, наоборот, это учение само вытекает из монистического характера системы? Иными словами, есть ли субстанция Спинозы абсолютное совершенство, а следовательно, и единственно существующая потому, что она обладает бесконечными атрибутами, или бесконечные атрибуты сами суть следствие ее абсолютного совершенства? Оба момента тесно связаны между собой, потому противопоставление их неправомерно. Единственность субстанции и множественность атрибутов в системе Спинозы находятся не в отношении противоречия, а в неразрывном единстве. Существование бесконечных атрибутов не только вытекает из абсолютного совершенства субстанции, но и обусловливает его, и, наоборот, субстанция есть абсолютное совершенство, единственно существующая потому, что обладает бесконечными атрибутами. Причина и действие здесь постоянно меняются местами, одно не может быть оторвано от другого и противопоставлено ему. В одном из писем к де Врису Спиноза приводит два доказательства того, что субстанция имеет бесконечные атрибуты. В первом из этих доказательств говорится, что чем больше предмет «имеет реальности, или бытия (esse), тем больше атрибутов должно быть ему приписано» [18, стр. 415]; во втором, которое сам Спиноза считает важнейшим, утверждается, наоборот, что «чем более атрибутов я приписываю какому-нибудь

предмету (ens), тем более я вынужден приписывать ему существование» [18, стр. 416].

Но если быть абсолютным совершенством означает то же, что и обладать бесконечными атрибутами, то все вытекающее из абсолютного совершенства субстанции (и рассмотренное выше) следует из учения о бесконечных атрибутах. Отсюда и столь значительное место этого учения в системе Спинозы: доказательство важнейших теорем первой части «Этики» основывается на учении о бесконечных атрибутах [20].

Таким образом, единственность, бесконечность и прочие важнейшие свойства субстанции, как и само существование ее вытекает из наличия в ней бесконечных атрибутов, или, что то же самое, из ее абсолютного совершенства.

Исчерпывать все бытие и иметь все атрибуты означает одно и то же. Бог есть «существо, о котором утверждается, что оно есть все *или* (курсив наш.—*И. К.*) имеет бесконечные атрибуты» [17, стр. 82]. Существование бесконечных атрибутов, таким образом, не опровергает, а подтверждает единство субстанции, и это единство не исключает бесконечной множественности атрибутов, а именно в ней и заключается.

Учение о бесконечных атрибутах — не чисто формальный элемент в системе Спинозы, а внутренне необходимая часть ее, неразрывно связанная с учением о единой субстанции. Это, правда, не означает, что проблема единства и множества решена Спинозой диалектически, как утверждают некоторые советские исследователи.

Что же такое атрибут и в каком отношении находятся бесконечные атрибуты с единой субстанцией? Замена понятия атрибут каким-либо другим термином, к которой обычно прибегают исследователи, только запутывает дело. Из многочисленных понятий, которыми различные исследователи обозначают атрибуты Спинозы, правильнее всего, на наш взгляд, то, которое дает сам Спиноза. Атрибут должен быть истолкован именно как атрибут в настоящем смысле этого слова, т. е. как наиболее существенное, неотъемлемое свойство субстанции, как ее качество. Отсюда и определение отношения атрибутов и субстанции не потребует каких-либо искусственных аналогий и иллюстраций.

Поскольку субстанция исчерпывает собой все бытие, ей должны принадлежать все возможные качества. Отсюда бесконечность (бесчисленность) ее атрибутов. Но субстанция — абсолютное совершенство. Поэтому каждый атрибут должен быть в высшей степени совершенен, или бесконечен в своем роде. Атрибуты, следовательно, бесконечны и в количественном, и в

качественном отношении. Учение о бесконечных атрибутах есть учение о качественной неисчерпаемости субстанции. Атрибуты — реальные качества субстанции. Соответственным образом представляется и отношение атрибутов к субстанции. Атрибуты субстанции не отделимы от нее, но ни один из них не равен ей самой, и лишь совокупность их составляет ее сущность. Это, однако, не означает, что отношение между субстанцией и ее атрибутами должно рассматриваться как отношение вещи и ее свойств [21], ибо субстанция не вещь, а природа в целом, в ее единстве. Сущность природы исчерпывается совокупностью ее качеств, сама природа — совокупностью вещей и явлений с присущими им качествами, закономерностями и пр.

Таким образом, субстанция без атрибутов лишена сущности, лишена всяких качеств, есть голое существование. Но «могущество бога есть сама его сущность» — гласит т. 34, ч. I. Следовательно, субстанция без атрибутов лишена и всякого могущества, всякой действенности, жизненности. Это какое-то мертвенное существование. Но если атрибуты бога выражают известным и определенным образом могущество бога, в силу которого он существует и действует (см. док. т. 6, ч. III), то возможно ли само существование бога без атрибутов? Сущность бога необходимо заключает в себе существование (опр. 1), существование бога и сущность его — одно и то же (т. 20, ч. I); стало быть, атрибуты, раскрывающие вечную сущность бога, раскрывают вместе с тем и его вечное существование (док. т. 20, ч. I). Значит, атрибуты, составляющие сущность субстанции, составляют и ее существование, заключающееся в этой сущности. Наконец, качество вещи есть форма проявления ее существования. Атрибуты — реальные качества субстанции — суть формы ее бытия. Существование субстанции проявляется не вообще, а в реальных, конкретных формах. «Ибо бытие, как таковое, само по себе, как субстанция, не действует на нас. Поэтому оно должно быть объяснено каким-либо атрибутом, от которого оно отличается лишь по точке зрения» [17, стр. 274]. «Под *состояниями сущего* следует понимать *известные атрибуты, под которыми мы разумеем сущность или существование любого существа, которые, однако, отличаются от него лишь точкой зрения»* (там же). Таким образом, само существование субстанции немыслимо вне атрибутов. Субстанция не есть нечто бескачественное, чистый абсолют, возвышающийся над атрибутами. Она бесконечное единство бесконечных и бесчисленных атрибутов — качеств, единство многокачественного сущего, бесконечно многообразного. Бог не отделим от совокупности своих атрибутов, атрибуты не отделимы от бога. И это

Спиноза подчеркивает неоднократно, употребляя выражения: природа субстанции, или атрибут ее (т. 5, ч. I); «бог, иными словами, все атрибуты бога» [т. 19, ч. I; кор. 2, т. 20, ч. I].

Подчеркивая связь атрибутов и субстанции, Спиноза соединяет эти понятия иногда даже союзом sive, что, однако, не означает их отождествления [см. 18, стр. 416]. Само существование субстанции необходимо предполагает и включает в себя существование атрибутов. Субстанция не может существовать вне своих атрибутов, и Спиноза часто не оговаривает это специально, понимая это как само собой разумеющееся.

Сущее, говорит философ, «делится на субстанцию и модус» [17, стр. 271]. Он многократно отмечает, что «в природе вещей нет ничего, кроме субстанций и их модусов» [17, стр. 284] (о субстанциях говорится до доказательства существования единой субстанции). Но указывая, что «вне ума (extra intellectum)», т. е. объективно, «нет ничего кроме субстанций и их состояний (модусов)» [док. т. 4, ч. I], не выделяя существование атрибутов как особый вид существования, Спиноза просто не обособляет его от существования субстанции, а в силу этого и от существования модусов[22]. В самом деле, в заключение доказательства т. 4, ч. I говорится: «Следовательно, вне ума нет ничего, чем могли бы различаться между собой несколько вещей, кроме субстанций, или — что то же (по опр. 4) — их атрибутов и их модусов» [17, стр. 363].

Таким образом, философ не противопоставляет субстанцию ее атрибутам, он порой вообще не разделяет этих понятий, так как одно из них само по себе уже включает в себя другое, хотя это не означает, разумеется, их тождества. Субстанция есть то же, что и совокупность ее атрибутов, в онтологическом плане, но гносеологически эти понятия четко разграничиваются философом.

Как же в таком случае понять т. 10, ч. I и все прочие утверждения о самостоятельности, независимости каждого атрибута, как понять дефиниции атрибута (содержащиеся, в частности, в письмах к Ольденбургу), согласно которым атрибут определяется так же, как субстанция, т. е. как то, что «мыслится через себя и в себе и понятие чего, таким образом, не заключает в себе понятия о чем-либо другом» [18, стр. 387] [23]? Здесь прежде всего подчеркивается то же онтологическое родство атрибутов и субстанции. Речь идет о самостоятельности каждого атрибута в отношении других атрибутов, о его независимости от других атрибутов, но только не от субстанции. Это подтверждается доказательством т. 6, ч. II: «Всякий атрибут познается сам через

себя независимо от всякого другого». Ни один атрибут не существует ни отдельно от всех других (хотя и абсолютно независимо от них), ни отдельно от субстанции, которая существует не вне своих атрибутов, а только в них и через них.

Таким образом, спинозовские атрибуты совершенно отличны от традиционных атрибутов теологического бога, которые не исчерпывают сущности бога, «не дают никакого субстанциального познания» [17, стр. 96]. Атрибуты спинозовского бога прямо противоположны схоластическим. Они не содержат в себе никакого ограничения и отрицания, ибо к сущности «того, что абсолютно бесконечно, относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания» [17, стр. 362]. Бог познается в этих атрибутах не отрицательно, а только положительно, и они дают исчерпывающий ответ на вопрос: «что есть бог».

Атрибуты у Спинозы — это не нечто внешнее по отношению к субстанции, но и не отдельные составляющие ее части. Атрибуты и субстанция не могут быть противопоставлены друг другу, и альтернатива, выдвигаемая многими исследователями, несостоятельна. Бог (субстанция) и живет в атрибутах, и (вопреки мнению Робинсона, 174, стр. 240) познается в них.

Это, разумеется, не значит, что Спиноза дает диалектико-материалистическое решение отношений таких категорий, как свойство, качество, сущность, вещь и т. д. Уже само отношение атрибутов как абсолютно независимых друг от друга и несоизмеримых, не способных произвести друг друга или оказать вообще какое-либо влияние друг на друга — а ведь именно так определяет его Спиноза,— не соответствует действительному отношению качеств. Атрибуты, кроме того, объявляются извечными и абсолютно неизменными, следовательно, учение о бесконечных атрибутах наряду с качественной неисчерпаемостью субстанции признает абсолютную качественную неизменяемость ее. Поскольку субстанция обладает всеми качествами, когда-либо и где-либо могущими существовать, этим исключается не только возможность, но и необходимость возникновения каких-либо новых качеств, так же как исключается всякая возможность каких-либо изменений существующих качеств, а следовательно, и всякая эволюция самой субстанции. Несомненно формальным можно считать и утверждение о бесконечности каждого из атрибутов, их так называемой качественной бесконечности, хотя, с другой стороны, под этим можно понимать и неисчерпаемость каждого отдельного качества. Каковы же конкретно эти качества субстанции?

Познаваемые атрибуты

Согласно т. 30, ч. I, разум «должен постигать атрибуты бога», причем «человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога» (т. 47, ч. II). Однако, объясняет философ в письме к Бокселю, «я не говорю, что я познаю бога целиком и полностью (omnino), но говорю, что я постигаю некоторые из его атрибутов (не все и даже не бóльшую часть)» [18, стр. 587]. Какие же из атрибутов бога доступны человеческому познанию?

Способность всякой вещи определяется только ее сущностью (т. 7, ч. III), сущность же человеческой души состоит в том, что она есть идея актуально существующего тела (т. 13, ч. II). Следовательно, познавательная способность души простирается лишь на то, чтó эта идея тела содержит в себе или чтó вытекает из этой идеи. Идея же тела не заключает в себе и не выражает собой никаких других атрибутов бога, кроме протяжения и мышления, ибо ее идеат, т. е. тело (по т. 6, ч. II), имеет причиной бога, поскольку он рассматривается под атрибутом протяжения, а не под каким-либо иным атрибутом. Поэтому (по акс. 6, ч. I) эта идея тела заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается лишь под атрибутом протяжения. Но идея эта, будучи модусом мышления, имеет (по той же теореме) своей причиной бога также и постольку, поскольку он рассматривается под атрибутом мышления, а не под каким-либо иным атрибутом. Следовательно (по той же аксиоме), идея этой идеи заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается под атрибутом мышления, а не под каким-либо иным. Таким образом, человеческая душа, или идея человеческого тела, не заключает в себе и не выражает собой никаких других атрибутов бога, кроме указанных двух. А так как (по т. 10, ч. I) «из этих двух атрибутов и их состояний не может быть ни выведен, ни вообще помыслен никакой другой атрибут бога», то отсюда следует, что «человеческая душа не может иметь познания ни о каком ином атрибуте, кроме двух указанных» [18, стр. 602—603].

Итак, согласно Спинозе, из бесчисленных атрибутов бога лишь два доступны человеческому познанию. Как же в таком случае согласовать признание бесконечного множества непознаваемых атрибутов с признанием принципиальной возможности познания мира, лежащим в основе гносеологических воззрений Спинозы? Как согласовать утверждение о познаваемости двух только атрибутов с утверждением об адекватном познании вечной и бесконечной сущности бога? Как вообще примирить учение

о двух познаваемых атрибутах с теорией бесконечных атрибутов?

Представители различных направлений по-разному отвечают на эти вопросы. Положение о двух познаваемых атрибутах послужило основанием для объявления спинозизма дуалистической системой (с различными оговорками и без них), для обвинений Спинозы в агностицизме; оно породило попытки, с одной стороны, кантианизировать Спинозу, с другой — изобразить его диалектическим материалистом.

Не выдерживает никакой критики точка зрения идеалистов, будто бог объявляется философом абсолютно непознаваемым как нечто сверхъестественное. Сам Спиноза неоднократно и категорически подчеркивает познаваемость бога, посвящает доказательству этого многие страницы своих сочинений и писем. Явно несостоятельны и взгляды тех, кто пытался представить Спинозу последовательным материалистом-диалектиком, который, говоря о природе, имеет будто бы в виду и ее будущее, т. е. предусматривает возможность появления новых качеств (атрибутов). «Ни один из атрибутов не может быть произведен другим»— говорит Спиноза, атрибуты вечны и возникать не могут. Понятие эволюции природы чуждо спинозизму, что составляет один из наиболее слабых пунктов мировоззрения философа. Несостоятельны взгляды механистов (А. Варьяш и др.), пытавшихся приписать Спинозе взгляд на человеческое познание как на процесс бесконечного развития, в ходе которого человек будет открывать все новые, неизвестные ранее атрибуты, не сокращая этим бесконечное число атрибутов, остающихся неизвестными. Но и понятие исторической относительности человеческого познания и его развития неизвестно Спинозе, что также составляет недостаток его концепции. Для Спинозы понятия абсолютной и относительной истины исключают друг друга, и философ, как указывалось, формально даже отвергает относительную истину.

Прежде всего следует сказать, что учение о двух познаваемых атрибутах не отрицает бесконечности атрибутов субстанции. Признание любого определенного числа атрибутов (даже бесконечно большого) означало бы ограничение субстанции и противоречило бы самому определению бога, понятию «ens absolute indeterminatum». Признавая абсолютное совершенство, абсолютную неограниченность субстанции, из которого следуют столь важные положения спинозизма, философ приписывает ей именно бесчисленные атрибуты, и он не мог поступить иначе, не желая разрушить основное понятие своей системы. Но стремясь

к максимально научному объяснению природы, не желая наделять ее какими бы то ни было вымышленными качествами и не зная — в силу ограниченности собственных познаний, обусловленной уровнем современной ему науки,— некоторых действительно принадлежащих природе качеств, Спиноза не мог конкретно указать какие-либо атрибуты субстанции за исключением двух, эмпирически известных ему самому (в этом, и только в этом отношении может быть признано формальным утверждение о бесчисленных атрибутах субстанции).

Итак, субстанция обладает бесчисленными атрибутами, но адекватному человеческому познанию доступны лишь два из них. Однако попытки кантианизировать Спинозу обречены на провал. Агностицизм абсолютно не совместим с гносеологией философа.

Адекватному познанию человека, согласно Спинозе, доступно лишь то, что воспринимается ясно и отчетливо. Именно так воспринимает человек прежде всего свое собственное существование. Существует же человек как конечная, протяженная вещь. Человек — один из модусов субстанции — есть модификация атрибута протяжения. Но таковы же и другие конечные вещи, воспринимаемые человеком: они также модусы субстанции, модификации атрибута протяжения. Следовательно, модусы субстанции протяженны, сама субстанция обладает атрибутом протяжения. Но человек не только существует, но и осознает свое существование. Человек — один из модусов субстанции — мыслит. Он модификация не только атрибута протяжения, но и атрибута мышления. Субстанция, таким образом, обладает и атрибутом протяжения и атрибутом мышления. Оба атрибута эмпирически достоверны и непосредственно известны самому человеку. О существовании этих атрибутов Спиноза заключает из факта существования конечных вещей (человека в частности), о познаваемости их — из самого факта знания о них. Но если человек адекватно познает лишь то, что́ воспринимается им непосредственно, ясно и отчетливо, то как может быть познана вечная и бесконечная сущность субстанции? Как может конечный человеческий разум постигнуть бесконечное? Разум человека действительно конечен и как таковой не может познать бесконечное. Но он часть бесконечного интеллекта и как таковая способен познавать бесконечное,— вот одно из многочисленных объяснений Спинозы по этому вопросу.

Кроме того, так как 1) «будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь при-

чин» [сх. т. 7, ч. II], т. е. рассматриваемая под любым атрибутом природа остается одной и той же. Так как 2) каждый атрибут «выражает вечную и бесконечную сущность» природы (опр. 6, ч. I), то из закономерностей, обнаруживаемых в познанных атрибутах, можно заключать о закономерностях субстанции в целом, и, стало быть, для познания субстанции вовсе нет необходимости в познании всех ее атрибутов, достаточно познать лишь отдельные атрибуты.

Таким образом, познаваемость только двух атрибутов не только не отрицает познаваемости вечной и бесконечной сущности субстанции, но и подразумевает ее.

К двум познаваемым атрибутам относится все сказанное о бесконечных атрибутах: они вечны, несотворимы, неизменны, несоизмеримы, один из них не может ни произвести другого, ни воздействовать на него каким-либо образом, они абсолютно независимы по отношению друг к другу, но они никогда не существовали и не могут существовать отдельно друг от друга и от субстанции, существование одного из них само по себе не предполагает существования другого, но оно объективно невозможно без него. Это не значит, что все бесконечные атрибуты должны модифицироваться в каждой конечной вещи (человек, например, модус лишь двух атрибутов).

Учение о двух познаваемых атрибутах, об их отношении к субстанции и друг к другу составляет, несомненно, самую важную часть онтологии спинозизма. Без правильного понимания этого учения нет и правильного понимания спинозовского решения первой стороны основного вопроса философии. Исключительная важность этой проблемы привлекала к ней внимание многих, в том числе и советских исследователей, и хотя у марксистов не может быть двух мнений о природе спинозовской субстанции, учение философа трактуется по-разному нашими исследователями. Излагая спинозовское решение основного вопроса философии, советские спинозоведы правильно ориентируются на указание Маркса о том, что субстанция Спинозы есть метафизически переряженная природа, представленная в ее оторванности от человека [см. 2, стр. 154]. Но большинство исследователей предает забвению другое ценнейшее указание Маркса, содержащееся в одном из его писем к М. Ковалевскому: «Необходимо для писателя различать то, что какой-либо автор в действительности дает, и то, что дает только в собственном представлении. Это справедливо даже для философских систем: так две совершенно различные вещи — то, что Спиноза считает краеугольным камнем в своей системе, и то, что в действитель-

ности является этим краеугольным камнем» [8, стр. 287]. И только постоянно учитывая эту двойственность, это различие между объективным содержанием спинозизма и субъективными представлениями его творца, только руководствуясь этим ценнейшим методологическим указанием Маркса, можно дать правильный анализ спинозовского решения основного вопроса философии и вытекающую отсюда общую оценку спинозовского учения.

Правильное понимание спинозовского решения основного вопроса философии требует прежде всего выяснения соотношения таких категорий в системе Спинозы, как субстанция (природа), материя, протяжение. Именно по этому вопросу существует наибольшая путаница в нашей спинозоведческой литературе.

Субстанция в системе Спинозы в переводе на обычный человеческий язык есть материя, утверждает А. Деборин: «материя составляет тайну спинозовской субстанции» [111, стр. 83]. «Нет, субстанция не есть материя» — категорически заявляет Б. Быховский [79, стр. 17]. Спиноза отождествляет материю с атрибутом протяжения. Понятие природы у Спинозы шире понятия материи,— читаем мы у Н. Кибовского [124, стр. 57]. Субстанция у Спинозы исчерпывает природу,— пишет Л. Маньковский [149, стр. 146]. Материализм Спинозы, пишет В. Соколов, «связан прежде всего с его учением о субстанции. Правда, Спиноза не проводит полного отождествления субстанции и материи, не считает субстанцию только телесной, как это делал, например, Гоббс» [179, стр. 19—20].

Число подобных суждений чрезвычайно велико, при этом авторы большинства из них даже не оговариваются, идет ли речь о материи в спинозовском понимании или в каком-либо ином, имеется ли в виду материя в механистическом ее понимании или в научном ее понимании. Из приведенных выше суждений лишь последнее не оставляет сомнений в том, что речь идет именно о механистическом, собственно спинозовском понимании материи, а не материи в научном ее понимании (в противном случае следовало бы приписать автору нелепое утверждение о том, что отождествление субстанции с материей (в собственном смысле) означает признание исключительно телесности субстанции).

Без четкого разграничения действительного содержания этих двух понятий невозможно выбраться из лабиринта противоречий. В самом деле, если говорить об имеющемся в спинозизме отождествлении протяжения с материей, не уточняя смысла понятия материи, то из этого отождествления могут быть сделаны (и действительно делаются в разное время различными исследователями) выводы, и утверждающие материалистический ха-

рактер спинозизма, и... опровергающие его. Ведь если протяжение и материя — тождественные понятия, то в материи, как одном из атрибутов, заключена сущность субстанции, следовательно (так рассуждает, например, Маньковский), сущность субстанции, т. е. сущность мира, материальна, а не божественна, доказательство чего составляет центр учения Спинозы [149, стр. 143]; субстанция, природа Спинозы материальна, Спиноза — материалист. Если же материя и протяжение — тождественные понятия, то сама субстанция не есть материя, и справедливы все обвинения, предъявляемые спинозизму, например, Быховским. Материя лишь один из бесконечных атрибутов субстанции [79, стр. 18], значит единство мира не в его материальности [79, стр. 23], значит у Спинозы нет и речи о примате материи над духом, нет, следовательно, материалистического решения основного вопроса философии [79, стр. 31] и т. д. Стало быть, права и Л. Аксельрод, полагавшая, что объявлять субстанцию Спинозы материей — значит изображать ее в виде «странного существа», которое и само есть материя, и имеет материю своим атрибутом [60, стр. 48]. Субстанция может быть признана материей лишь в том случае, если она будет приравнена к одному из своих бесчисленных атрибутов, что явно нелепо и вообще, и тем более в свете принципов спинозизма.

Атрибут протяжения

Каково же действительное соотношение рассматриваемых категорий в спинозизме? Действительно ли Спиноза отождествляет понятия материи и протяжения? И да, и нет! Да, так как в соответствии с присущим Спинозе механистическим пониманием материи сущность ее исчерпывается именно протяжением и, следовательно, с этой точки зрения, материя и протяжение — одно и то же. Но протяжение в данном случае отождествляется не с материей, как таковой, не с материей в научном ее понимании, а лишь с механистически понятой материей, которая не исчерпывает подлинной сущности материи. Помимо того у Спинозы отсутствует такое последовательное отождествление материи и протяжения, какое мы встречаем, например, у Декарта. Хотя, подобно последнему, Спиноза в целом и отождествляет оба понятия, но в то же время он понимает и неудовлетворительность такого отождествления, сознает, что понятие материи не исчерпыватся понятием протяжения, делая на этот счет недвусмысленные оговорки и критические замечания в адрес того же Декарта.

Но даже не принимая пока во внимание этих оговорок и признав, что Спиноза, в соответствии с представлениями своей эпохи, отождествляет понятия материи и протяжения, мы вовсе не обнаружим в его учении тех нелепостей, которые приписывались ему как следствие указанного отождествления и не опровергнем тех материалистических выводов, которые вытекают из того же отождествления, при условии четкого разграничения механистического и подлинно научного понятий материи.

Там, где Спиноза, отождествляя понятия протяжения и материи, говорит о материальности чего-либо, можно (и нужно) ее истолковывать как протяженность. Точнее в этой связи говорить не об отождествлении протяжения с материей, а наоборот, материи с протяжением. Материя для Спинозы есть прежде всего протяжение. Следовательно, в приведенных выше высказываниях Маньковского понятие материальности должно быть заменено понятием протяженности. Субстанция протяженна, природа протяженна и т. д. Но поскольку протяжение есть, несомненно, признак, свидетельство материальности (уже не в спинозовском смысле слова), субстанция, будучи протяженной, несомненно и материальна. Однако протяженность отнюдь не исчерпывает материи, как таковой. Следовательно, материя вовсе не атрибут субстанции, как это утверждает Б. Быховский, который делает отсюда далеко идущие выводы, отрицающие материалистический характер спинозизма и (как это ни странно) прямо противоположные тем заключениям, которые делает Маньковский, также признающий материю атрибутом субстанции. Как же возможны такие противоречащие друг другу выводы из одной посылки? Дело в том, что оба автора вкладывают в понятие материи различное содержание: один имеет в виду материю в спинозовском понимании, другой — в собственном смысле слова. Материя в спинозовском, механистическом понимании, понятая только как протяжение, может быть признана атрибутом субстанции. Материя же в собственном смысле слова не есть и не может быть атрибутом субстанции, и, следовательно, выводы исследователей, принимающих спинозовскую материю за действительную материю, несостоятельны. Спиноза отождествляет материю с протяжением, сводит первую ко второму, материя же, как таковая, не отсутствует в системе Спинозы, а получает в ней лишь другое название. Имя ей — субстанция, под которой понимается сама природа. Итак, поскольку протяжение есть атрибут субстанции, поскольку оно выражает ее сущность, поскольку оно есть проявление материальности, все учение о протяженности субстанции есть учение о ее мате-

риальности, о материальности природы. Поскольку же протяжение отнюдь не исчерпывает материи в собственном смысле слова, а есть лишь один из основных ее признаков, действительная материя не есть в системе Спинозы атрибут субстанции, спинозизм не превращает материальность мира в одно из бесконечных свойств его, не отрицает первичность материи, а признает ее, ибо материя, материальный мир, природа, или субстанция, есть causa sui. Но это не означает, что спинозовская субстанция есть «то же самое», что субстанция в диалектическом материализме [149, стр. 146]. Субстанция Спинозы — это метафизически переряженная природа, но тем не менее реальная, эмпирическая природа, вопреки, например, мнению Луппола [145, стр. 76]. Правильное понимание соотношения категории субстанции и понятия материи, так же как и категорий протяжения и материи требует четкого различения действительного содержания этих понятий и содержания, вкладываемого в них Спинозой «Краеугольный камень» системы Спинозы — это, несомненно, реальная, материальная, эмпирическая природа, но самому философу она представляется — и соответственно изображается им — как абсолютное совершенство, бог, как нечто неизменное, неподвижное, оторванное от модусов и пр. и пр., т. е. как метафизически переряженная.

Итак, учение об атрибуте протяжения есть учение о материальности природы, но атрибут протяжения не есть материя (в собственном смысле слова), не есть и субстанция, а материя не есть атрибут субстанции.

Следовательно, в приводившемся выше высказывании В. Соколова речь идет не о том, что Спиноза не проводит полного отождествления субстанции и материи, а о том, что у Спинозы нет полного отождествления субстанции и протяжения. И это несомненно свидетельствует о прогрессивности мировоззрения голландского мыслителя, преодолевшего ограниченность представлений о материи современного ему механистического естествознания. Сущность субстанции, по Спинозе, отнюдь не исчерпывается протяжением, как это утверждало механистическое естествознание, которое тем самым лишало субстанцию всех ее совершенств и делало необходимым существование творца. Известные высказывания Спинозы (в одном из писем к Ольденбургу и в «Богословско-политическом трактате»), которые неоднократно пытались использовать идеалисты в качестве доказательства имматериальности спинозовской субстанции и идеалистического характера всей философии Спинозы, как раз опровергают мнение идеалистов, подтверждают как раз обратное,

а именно, что спинозовское понимание субстанции не только глубоко материалистично, но и значительно более прогрессивно, нежели представления о субстанции механистического материализма, крупнейшим представителем которого является сам Спиноза, выходящий, однако, за рамки такого понимания субстанции.

В одном из примечаний к «Богословско-политическому трактату» Спиноза пишет: «Здесь я разумею под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное (alia infinita)» [18, стр. 89]. Только игнорирование спинозовского отождествления понятий материи и протяжения может привести к идеалистическому истолкованию этого высказывания. Природа, субстанция Спинозы обладает бесконечными атрибутами, она есть вся полнота бытия, и сведéние ее только к материи (в смысле протяжения) есть неприемлемо узкое для Спинозы истолкование природы. Вот другое высказывание (в одном из писем к Ольденбургу): «Однако, если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются» [18, стр. 630]. Спиноза, следовательно, протестует не против отождествления природы с материей, а против отождествления природы с протяжением, именуемым здесь «телесной материей».

Протяжение подобно любому из бесконечных атрибутов субстанции не выражает всей сущности субстанции (как это представляется Гегелю, Половцовой, Шилкарскому и др.), оно лишь «бытие определенного рода». «А так как природа бога заключается не в определенном роде бытия, но в таком бытии, которое абсолютно безгранично, то его природа требует также всего того, что в совершенстве выражает бытие» [18, стр. 526]. Итак, протяжение есть не сама субстанция, а лишь один из ее бесконечных атрибутов.

«Протяжение составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь протяженная (res extensa)» [т. 2, ч. II]. Или: протяжение принадлежит богу, т. е. оно нечто такое, «чтó выражает некоторым образом (а не абсолютно. — *И. К.*) природу бога» [18, стр. 527]. Это утверждение Спинозы встречало многочисленные возражения, которые опровергаются самим Спинозой. Аргументы против признания телесности субстанции сводятся, во-первых, к мысли, будто «телесная субстанция, поскольку она субстанция, состоит из частей, и потому отрицают, чтобы она могла быть бесконечна и, следовательно, иметь место в боге» [17, стр. 374]. Во-вторых, утверждают, что бог, «как существо

наисовершеннейшее, не может страдать; телесная же субстанция, так как она делима, может страдать; следовательно, она не относится к сущности бога» [17, стр. 374]. Однако «эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей» [17, стр. 375], но это невозможно (по т. 12, ч. I). «Всякая субстанция, а следовательно, и всякая телесная субстанция, поскольку она есть субстанция, неделима» [кор. т. 13, ч. I]. Нелепости, «из которых хотят прийти к заключению, что протяженная субстанция конечна, вытекают вовсе не из того, что предполагается бесконечная величина, а только из предположения, что бесконечная величина измерима и слагается из конечных частей» [17, стр. 375]. Но это утверждение равносильно отрицанию бесконечности, ибо «бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может (т. 12, и т. д.)» [17, стр. 375]. Утверждение о конечности протяженной субстанции равносильно утверждению о том, что «круг имеет свойства квадрата» [17, стр. 375].

Деление в природе «никогда не происходит в субстанции, но всегда и только в модусах субстанции» [17, стр. 89][24]. Иными словами, предметы и явления окружающего мира суть различные преходящие формы существования единой, неделимой и неизменной материи. То есть, природа в целом неделима, но все вещи, все в природе делимо до бесконечности. Понятие материи употребляется здесь Спинозой уже не в смысле протяжения, а как синоним понятия природы. Детальное рассмотрение и опровержение аргументов, отрицающих протяженность субстанции, Спиноза дает и в «Кратком трактате»[25].

Значит ли все это, что Спиноза вообще отрицает деление, наличие частей и целого в природе? Нет деления, нет частей и целого, говорит Спиноза, «в природе, т. е. в субстанциальном протяжении», иными словами, в природе как субстанции, в природе, рассматриваемой с точки зрения ее единства, а не в мире конечных вещей, не в природе, рассматриваемой с точки зрения множества. «Если я хочу делить воду,— говорит Спиноза,— то я делю только модус субстанции, а не самое субстанцию; каковой модус, будет ли он модусом воды или чего-либо другого, всегда остается тем же самым» [17, стр. 89]. Иными словами, материя, как таковая, субстанция сама по себе не делима, всякий же модус, всякая материальная вещь делима до бесконечности.

Итак, протяженность субстанции вовсе не означает, что субстанция состоит из частей или делима, а следовательно, уничтожима. Но неуничтожимость не есть отрицание телесности субстанции, как это утверждает, например, Половцова [163, стр. 69].

Протяженная субстанция Спинозы несомненно телесна, материальна, и это неоднократно подчеркивает и иллюстрирует сам философ. Протяжение, по Спинозе, это не какая-то ограниченная форма существования всего пространственного и телесного, а своего рода бесконечное и необходимое условие их существования, и потому к протяжению не приложимо понятие делимости и тому подобные признаки ограниченности. Протяжение, однако, необходимо предполагает существование конкретных протяженных вещей, отличаясь в то же время от них самих, подобно тому как субстанция отличается от своих конкретных модификаций.

Учение о движении

С учением Спинозы о протяжении непосредственно связано его учение о бесконечном модусе движения, и в решении трудного вопроса о происхождении движения сказываются и слабые, и сильные стороны миросозерцания философа: и его материализм, и метафизический характер этого материализма.

«Рассматривая одно только протяжение, мы заметим в нем только движение и покой, из которых мы затем найдем все действия, вытекающие из них» [17, стр. 146]. Бесконечные и вечные движение и покой вытекают из атрибута протяжения как непосредственная его модификация, он — единственная сила, их порождающая. Движение «существовало от вечности и навеки должно остаться неизменным», оно «в своем роде бесконечно», оно «не может ни существовать, ни быть понятым само через себя, но лишь посредством протяжения» [17, стр. 108].

Итак, протяжение выражается в бесконечном движении и покое, результатом же бесконечного движения и покоя является существование конечных вещей. «Всякая отдельная вещь, начинающая действительно существовать, становится такой через движение и покой, и таковы суть все модусы в субстанциальном протяжении, которые мы называем телами... Их различие происходит только вследствие постоянно новой пропорции движения и покоя, благодаря которой это — такое, а не другое, это — то, а не это... Из этой пропорции движения и покоя возникает также и существует наше тело» [17, стр. 110—111][26].

Изменением пропорции движения и покоя в теле обусловлены также и все изменения самого тела. Таким образом, движение и покой порождают конечные тела и возникающие в них изменения.

Но движение и покой составляют не только нечто разъеди-

няющее их. «Все тела имеют между собой то общее, что все они... могут двигаться то медленнее, то скорее и вообще — то двигаться, то покоиться» (док. леммы 2, ч. II). Если несколько тел *«движутся с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел»* [17, стр. 417]. При этом, *«если части, составляющие какой-либо индивидуум, сделаются больше или меньше, но в такой пропорции, что все они сохранят в отношении друг к другу прежний способ движения и покоя, то и индивидуум также сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы»* (лемма 5, ч. II). Благодаря движению простые тела соединяются в «индивидуумы», последние — в еще более сложные «индивидуумы». «И если мы пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» [сх. к лемме 7, ч. II].

Соответственно этому сама Вселенная определяется как бесконечный модус атрибута протяжения, поскольку этот атрибут модифицируется бесконечным движением и покоем.

Следовательно, движение и покой — это бесконечная модификация, непосредственно вытекающая из бога (субстанции), поскольку он есть res extensa. Стало быть, по Спинозе, не движущиеся и покоящиеся тела обусловливают наличие движения и покоя, а наоборот, бесконечное движение и покой предшествуют единичным конечным телам «в качестве основания, обусловливающего их определенное бытие, в качестве принципа разделения и соединения, индивидуации в телесном мире, порождающего и сам бесконечный и вечный индивидуум — телесную вселенную, ограниченные и изменчивые индивидуумы низших порядков объемлющую» [174, стр. 277, 278].

Таковы выводы, которые могут быть сделаны (и сделаны, в частности Робинсоном) из спинозовского учения о движении как бесконечном модусе атрибута протяжения. Они действительно вытекают из этого учения, но они и отрицаются самим же философом. Хотя, как утверждает Спиноза, движение и покой непосредственно и извечно вытекают из атрибута протяжения в качестве его непосредственной модификации, хотя бесконечный модус движения и предшествует конечным движущимся и покоящимся телам и есть условие и основание их существования

и т. д. и т. д., сам философ, вразрез с собственными утверждениями, признает, что движение и покой — ничто вне и помимо движущихся и покоящихся тел, подобно тому как бесконечный интеллект и бесконечная воля — ничто, помимо познающих и проявляющих волю единичных существ. Это утверждение, объявляемое Робинсоном несовместимым со спинозизмом, тем не менее вытекает из самого же спинозовского учения. Прежде всего, движение, согласно Спинозе, не представляемо само по себе, помимо протяжения. Протяжение, говорит Спиноза, «мыслится через себя и в себе. Иначе обстоит дело с движением; ибо движение мыслится в другом, и понятие движения заключает в себе протяжение» [18, стр. 387]. Следовательно, движение немыслимо без движущейся материи[27]. «Представить мыслящую вещь без мышления есть то же, что представить протяженную вещь без протяжения»,— говорит Спиноза [17, стр. 315]. Здесь то и другое неразрывно связано между собой. Но если нелепо представлять протяженную вещь без протяжения, то не менее нелепо, скажем мы, представлять и протяжение без протяженной вещи, а так как движение немыслимо без протяжения, то оно немыслимо и без протяженной движущейся вещи. Далее, хотя движение и покой — как бесконечный модус атрибута протяжения — суть условие и основание существования движущихся и покоящихся вещей, последние, однако, движутся или покоятся отнюдь не в силу наличия в природе абсолютно бесконечного движения и покоя (это допустимо лишь в одном смысле: движение в природе бесконечно, ибо бесконечно число движущихся модусов): *«Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности»* (лемма 3, ч. II). Таким образом, не бесконечный модус, а сами конечные тела определяют друг друга к движению или покою, причем «указывая постоянно на какое-нибудь другое тело, мы обозначаем этим достаточную и вечную причину этого движения» [18, стр. 535], и в данном случае «прогресс в бесконечность» вполне правомерен. Следовательно, указание на конечную вещь в качестве причины движения другой конечной вещи исчерпывает вопрос о причине движения конечных вещей, поскольку движение это бесконечно, как бесконечно число движущихся конечных вещей. Стало быть, бесконечное движение и бесконечный покой — бесконечный модус атрибута протяжения — складываются из бесконечного числа конечных движений бесконечного количества конечных тел.

Движение отдельного тела конечно (ибо тело, находящееся

в движении, может под воздействием другого тела перейти в состояние покоя, кроме того, с прекращением существования движущегося тела прекращается и его движение), но поскольку количество движущихся тел бесконечно, движение в целом бесконечно. Как же движение может быть конечным, если оно бесконечный модус? По Спинозе, неделимо, не состоит из конечных частей лишь то, что бесконечно по своей собственной природе, т. е. субстанция и атрибуты, бесконечное же лишь по своей причине, каков и бесконечный модус движения, делимо и может состоять из конечных частей. Таким образом, бесконечный модус фактически не только не порождает движения конечных тел, но и о самом существовании бесконечного движения Спиноза, вопреки своему определению бесконечного модуса, заключает из эмпирического факта существования движущихся конечных тел. Разумеется, без наличия движения в природе невозможно существование конечных тел, самой природы, но и само движение немыслимо вне конечных реальных тел. Вопрос о происхождении движения вообще оказался неразрешимым для XVII столетия. Состояние современной Спинозе науки не позволило ему дать удовлетворительное решение этого вопроса. Но знаменательно, что и сам философ чувствовал неудовлетворительность своего решения данного вопроса. Так, заявляя в IX гл. «Краткого трактата», что «движение в материи и разум в мыслящей вещи... существовали от вечности и останутся навеки неизменными», Спиноза оговаривается в примечании: «То, что здесь говорится о движении в материи, сказано не серьезно. Ибо автор думает еще найти причину этого, как он это сделал в известном смысле a posteriori» [17, стр. 107]. Эта оговорка лишний раз убеждает в эмпирическом характере спинозовского утверждения о вечности движения. В приведенном высказывании под материей безусловно понимается протяжение, а так как движение и покой дедуцируются из протяженности не с самоочевидностью, то Спиноза и считает неудовлетворительным положение о присущем протяженности вечном движении. Движение, по Спинозе, производится только протяжением, но это «только» означает лишь то, что движение не может быть произведено другим атрибутом, не может быть произведено мышлением. Если движение не следует из протяженности с самоочевидностью, то из протяженности непосредственно не может быть выведено и разнообразие конечных вещей, что не вызывает сомнений у Спинозы, в силу чего он подвергает критике декартовское отождествление материи и протяженности, критикуя тем самым в известной степени и самого себя.

В одном из писем Чирнгаусу Спиноза указывает: «Из протяжения, как его мыслит Декарт, а именно: в виде покоящейся громады (moles quiescens), не только трудно, как Вы говорите, но совершенно невозможно доказать существование тел, ибо покоящаяся материя, насколько это зависит от нее самой, будет продолжать пребывать в покое и не побудится к движению иначе, как более могущественной внешней причиной» [18, стр. 648].

Спиноза, правда, говорит здесь о декартовском понимании протяжения. Если у Декарта протяжение есть субстанция, то у Спинозы оно лишь атрибут. Однако и Спиноза считает, что протяжение мыслимо вне движения, хотя он и не допускает существование конечных тел вне движения, о чем свидетельствует приведенный отрывок. Спиноза, таким образом, допускает существование протяжения вне движения потому, что протяжение, согласно дефиниции атрибута, мыслится им как существующее в себе и познавающееся через само себя, т. е. в отрыве от своих конкретных модификаций. Поскольку же, вопреки этой дефиниции, атрибуты в системе Спинозы не существуют вне своих модусов, то и протяжение не существует вне конечных протяженных тел, а так как и движение не существует вне этих тел, то и протяжение в конечном счете оказывается невозможным вне движения. В следующем письме Чирнгаусу Спиноза вновь отмечает, что «доказать разнообразие вещей» из одного понятия протяжения «невозможно и что поэтому материя плохо определена Декартом через протяжение» [18, стр. 650].

Итак, хотя Спиноза, подобно Декарту, отождествляет понятие материи и протяжения, он в конечном итоге отказывается от этого отождествления, сознавая его неудовлетворительность, и употребляет понятие материи уже в ином, более широком смысле[28]. Из последнего заявления Спинозы явствует, что движение должно быть включено в само определение материи, поскольку он требует такого определения ее, из которого могло бы быть доказано «разнообразие вещей», а последнее может вытекать только из движущейся материи. Сам Спиноза несомненно понимает — об этом свидетельствует и приводившийся выше отрывок из предыдущего письма Чирнгаусу, и та роль, которая отводится движению в спинозовском учении о нем,— что возникновение и существование вещей, всякие изменения в мире есть результат движения. Каков же источник этого движения? Некоторые утверждают, говорит Спиноза, «что необходимо должна быть первая причина, движущая данное тело, так как оно само, находясь в покое, не может двигаться. Так как в

природе, очевидно, существуют покой и движение, то, по их мнению, они необходимо должны происходить от внешней причины» [17, стр. 89]. Подобная постановка вопроса неприемлема для Спинозы, отвергающего всякие сверхприродные, трансцендентные силы. «Если бы тело было самостоятельной вещью и не имело других свойств, кроме длины, ширины и глубины, то в нем не было бы причины, чтобы прийти в движение, если бы оно действительно находилось в покое. Но мы уже установили, что *природа есть существо, о котором высказываются все атрибуты*, и если это так, то ей не может недоставать ничего, чтобы произвести все то, что должно быть произведено» [17, стр. 89—90]. Всякое тело имеет причину своего движения в другом теле, приводится им в движение, но природа не есть тело, обладающее лишь длиной, шириной и глубиной, т. е. 1) из одного лишь протяжения не следует движения, и 2) сущность природы не исчерпывается одним только протяжением. Природа качественно неисчерпаема и сама производит все необходимое, не нуждаясь ни в каких внешних силах. Спиноза, таким образом, ищет источник движения не вне природы, а в ней самой, и это составляет несомненную заслугу философа. Определяя природу как causa sui, он очень близок к пониманию внутреннего источника движения в природе, к понятию самодвижения, однако он не видит, да и не мог видеть, истинного источника движения — борьбы противоположностей. Понимание внутренней противоречивости сущего, внутренних противоречий как источника развития осталось недоступным философу. По Спинозе, все происходящее — результат внешних воздействий, «все изменения тел совершаются по законам механики» [18, стр. 434], и вообще «в материи нет ничего, кроме механических соединений и операций» [17, стр. 294]. Метафизическая ограниченность философа заслонила от него диалектическую природу сущего. Неумение вскрыть источник движения, объяснить его происхождение наложило печать двойственности на эту часть спинозовского учения. Движение Спиноза объявляет не атрибутом субстанции, каково оно в действительности, а лишь модусом, хотя (в отличие от Декарта) и не обычным, а бесконечным модусом. И в этой характеристике движения сказываются как сильные, так и слабые стороны мировоззрения Спинозы.

Признание атрибутивности движения означало бы признание вечности и несотворимости его. Но и Спиноза объявляет движение вечным и несотворимым. В этом отношении оно фактически представлено в качестве атрибута субстанции, хотя и не именуется таковым. То, что Спиноза не считает движение атрибутом

субстанции, не помешало ему признать несотворимость, вечность, бесконечность движения, объявить его вечным, неотъемлемым свойством материи. Но с другой стороны, поскольку движение рассматривается не как атрибут, а как модус, оно не неотъемлемое свойство, качество, а лишь состояние, значит нечто сотворенное, конечное, преходящее, значит материя может и не обладать движением, не находиться в этом состоянии. Потому протяжение и провозглашается существующим до и вне движения. Более того: субстанция, как таковая, не может находиться в состоянии движения, она абсолютно лишена движения. Отсюда и трудности в объяснении происхождения мира конечных вещей и все прочие основные недостатки спинозовской онтологии. Отрицание атрибутивности движения привело к отрыву движения от субстанции, к признанию неподвижности субстанции, со всеми вытекающими отсюда последствиями. И если отрицание атрибутивности движения, повторяем, не помешало Спинозе признать бесконечность, вечность, несотворимость движения, то определение движения в качестве модуса в известной мере лишает движение всех этих качеств[29]. Тот факт, что движение объявляется Спинозой не обычным, а бесконечным модусом, свидетельствует о дальновидности мыслителя, об осознании им и вечного характера движения, и неудовлетворительности собственного учения в этой части, но не устраняет противоречия.

Поскольку движение есть *бесконечный* модус субстанции, оно необходимо следует из самой ее абсолютной природы, из субстанции, еще ничем не модифицированной, и потому может рассматриваться как неотъемлемое свойство самой субстанции; поскольку же движение есть все-таки *модус* (хотя и бесконечный), оно не может быть признано таковым (т. е. неотъемлемым свойством, атрибутом). Движение непосредственно вытекает из сущности субстанции, но не составляет самое эту сущность. Противоречие, таким образом, вносится в само понятие движения — бесконечный модус, вечный модус и т. д., ибо оно звучит как «бесконечное конечное».

Спиноза не мог объявить движение атрибутом, ибо это противоречило бы и его учению об абсолютно неподвижной субстанции, и самой дефиниции атрибута, согласно которой атрибуты существуют сами в себе и представляются сами через себя, не нуждаясь в представлении другой вещи, чего, как правильно понимал философ, нельзя сказать о движении, ибо оно не может быть оторвано от реальных движущихся вещей. Однако другие качества этих вещей, другие формы их существования —

в первую очередь их протяженность,— Спиноза своей дефиницией атрибута метафизически отрывает от самих вещей.

Противоречия и недостатки спинозовского учения о движении и очевидны, и естественны. Современная ему наука, как мы уже отмечали, не давала оснований для правильного решения этих вопросов, хотя Спиноза в значительной мере сумел переступить ее границы. Главная заслуга философа заключается прежде всего в категорическом отрицании первотолчка и тому подобных сверхъестественных источников движения, в попытке естественного объяснения движения, выведения его из самой природы, в подчеркивании вечности и несотворимости движения. Вечно, по Спинозе, не только само движение, но и его количество во Вселенной. Тем самым (а также признанием постоянства отношений между движением и покоем) философ предвосхищает основное положение позднейшего учения о сохранении энергии.

Но спинозовское положение о неизменности количества движения имеет и свою отрицательную сторону: возникновение чего бы то ни было есть результат движения, а так как количество движения неизменно, в природе не возникает ничего нового. «Бог сохраняет в природе одно и то же количество движения. Поэтому если иметь в виду всю материальную природу, то к ней не прибавляется ничего нового» [17, стр. 308].

Часто встречающееся в литературе утверждение о том, будто Спиноза совершенно не понял диалектико-материалистической формулы «нет материи без движения, как нет движения без материи», нуждается в исправлении: вернее будет считать, что наполовину Спиноза эту формулу понял — он понял, что нет движения без материи (протяженности), которая движется, но не понял, что и материя немыслима вне движения. Признавая непрерывность движения конечных вещей, Спиноза был близок к пониманию и второй половины этой формулы, однако, поскольку сами конечные вещи в его системе оторваны от субстанции и противопоставлены ей, материя оказывается оторванной от движения. Спиноза видит связь не между движением и материей, как таковой, а между движением и протяжением, причем связь эта у него сугубо односторонняя: движение не мыслимо вне протяжения, но само протяжение может существовать и вне движения.

Кроме того, само движение мыслилось философом весьма ограниченно, чисто механистически, как перемещение в пространстве, различающееся лишь по скорости и направлению. Эта мерка движения конечных тел оказалась неприложимой к субстанции. Метафизически понятая субстанция, исчерпывающая

собой все бытие, не может перемещаться в каком бы то ни было направлении.

Философ отождествляет не только материю и протяжение, но и протяжение и пространство. Однако при механистическом истолковании понятия движения правильное, материалистическое истолкование понятия пространства приводит философа к отрицанию движения субстанции.

Итак, при всех положительных моментах спинозовского учения о движении (отрицание первотолчка, объяснение происхождения конечных вещей из движения, определение природы как causa sui) Спиноза не смог объяснить происхождения движения, хотя таковое и таилось в его определении природы как самопричины: «Если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии «causa sui», то его субстанция не была бы чем-то неподвижным» [27, стр. 286].

Утверждая, что движение непосредственно вытекает из протяжения, Спиноза сознает несостоятельность этой дедукции и фактически выводит движение из реального наличия движущихся тел. Он указывает, что «движение в материи» существовало «от вечности», но вопреки этому признает движение не атрибутом, а лишь модусом, т. е. относящимся не к natura naturans, а к natura naturata. Правда, модус этот объявляется бесконечным, и, следовательно, вечным, т. е. возникновение его не обусловлено никакой силой, помимо самой материи, вне которой не может существовать движение, однако сама материя (протяжение) может существовать и вне движения, а субстанция оказывается даже необходимо неподвижной. Будучи бесконечной, она не может двигаться, так как, во-первых, вне ее нет никакого пространства, в котором она могла бы перемещаться, во-вторых, всякое изменение противоречило бы ее абсолютному совершенству, и, наконец, она существует вне времени[30]. Субстанция может быть рассматриваема только sub specie aeternitatis[31]. Следовательно, всякие изменения, совершающиеся во времени, не приложимы к субстанции. Лишенная всякой эволюции, изменений, движения, существующая вне времени субстанция Спинозы — метафизически переряженная природа.

Атрибут мышления. Гилозоизм

Другим познаваемым атрибутом наряду с протяжением Спиноза считает атрибут мышления. «*Мышление составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь мыслящая* (res cogitans)» [т. I, ч. II]. Подобно всем прочим атрибутам субстанции, мышление

вечно, несотворимо, бесконечно, абсолютно независимо от всех других атрибутов, но не существует отдельно от них, оно определенный род бытия субстанции и т. д. и т. п.

С учением об атрибутивности мышления связан вопрос о так называемом спинозовском гилозоизме. Гилозоистические выводы вытекают из самого существа метафизической концепции философа, но им противостоят многие положения учения Спинозы и отдельные его высказывания.

Действительно. Природе присущи все атрибуты и каждый из них присущ всей природе, субстанция не только вещь протяженная, но и вещь мыслящая. Ни один атрибут субстанции не существует отдельно от другого, у всякой протяженной вещи — модуса атрибута протяжения — имеется определенная идея — модус атрибута мышления, и наоборот; стало быть, тело и душа не существуют отдельно друг от друга. Следовательно, вся природа одушевлена. Подобно тому как в мире физических явлений имеются лишь количественные отличия и переходы, точно так же нет качественных отличий и в области психических явлений, одушевленность не имеет границ и есть безграничное свойство всего существующего. Положение об атрибутивности мышления, таким образом, приводит непосредственно к выводам гилозоизма. Однако простой констатацией этого существо вопроса не исчерпывается.

Во-первых. Так же как из атрибута протяжения следует его бесконечный модус — движение, так из атрибута мышления следует бесконечный модус — бесконечный разум, частью которого является конечный разум человека. Стало быть, содержание атрибута мышления не ограничено человеческим мышлением. Мышление человека, равно как и воля, желание, любовь и т. д. есть лишь модус атрибута мышления (т. 31, ч. I), подобно тому как тело человека есть модус атрибута протяжения. Следовательно, термин «мышление» у Спинозы охватывает не только мышление, как таковое, человеческое мышление, но имеет гораздо более широкий смысл. Это положение признается абсолютным большинством спинозоведов, и теми, кто отрицает гилозоистический характер материализма Спинозы, и теми, кто признает его, причем по мнению последних, применение Спинозой термина «мышление» в столь широком значении ни в коей мере не может служить основанием для отрицания гилозоистических взглядов философа. Термином «мышление» (cogitatio) Спиноза, как указывает В. В. Соколов, «в духе рационалистической психологии XVII в. обозначает не только мышление в собственном смысле этого слова, т. е. как только человеческую способность, но

включает в него и область чувства, как и все содержание человеческого сознания» [179, стр. 33]. В. В. Соколов, не утверждая, что Спиноза приписывает человеческое мышление всем вещам, своим определением спинозовского cogitatio считает, что Спиноза приписывает вещам ту или иную форму именно человеческого сознания. Но где основания для подобных утверждений? Единственное основание такого утверждения — это отсутствие указаний у Спинозы на специфику человеческой психики. Ему, как уже отмечалось, было недоступно понятие эволюции, и поэтому он не мог видеть эту специфику и у него может идти речь лишь о психике вообще; он считает, что человеческая психика отличается от душевных состояний животных лишь количественно, и, таким образом, приписывая объектам ту или иную форму психики, философ по существу признает у них наличие если не собственно человеческой психики, то такой же, что и у человека. Однако в силу тех же причин (в силу непонимания эволюции) философ не может указать не только различий, но и общих свойств психики человека и других существ. Спиноза, как отмечает В. В. Соколов, «говоря о различии, существующем между психикой («душой») животного и человеческим интеллектом, не может указать никаких моментов связи, существующей между ними» [179, стр. 34]. Автор, таким образом, подчеркивает не общность, а разность психики человека и животных, хотя, добавим мы, качественного отличия их друг от друга Спиноза не видит. Но если философ «не может указать никаких моментов связи» между человеческой психикой и психикой животных, если он не видит их общности, то на каком основании утверждается, что Спиноза приписывает чему бы то ни было именно человеческую психику? Тем более, что Спиноза, как уже отмечалось, не ограничивает содержание термина «мышление» исключительно областью человеческой психики. Термин этот охватывает все формы проявления психической жизни, всю психику любых живых существ.

Однако то, что Спиноза в своем учении об атрибутивности мышления вовсе не говорит о способности всей природы мыслить в собственном смысле слова, не приписывает всем объектам человеческой способности мышления, резко отделяет Спинозу от последовательных гилозоистов, для которых и «камень мыслит». Последнее положение неприемлемо для Спинозы, что явствует из его рассуждений о свободе воли (см. 18, стр. 592). Последовательным гилозоистом Спиноза, вопреки утверждениям многих исследователей, быть признан не может. Это отнюдь не означает, что мы отрицаем гилозоистический характер спинозовского материализма в целом. Мы отвергаем и взгляды тех, кто пытался

уравнять спинозовскую точку зрения по данному вопросу с точкой зрения диалектического материализма [149, стр. 162], и воззрения тех, кто пытался представить спинозизм совершенно свободным от гилозоизма, или, наоборот, кто сам диалектический материализм выдает за гилозоистическую теорию.

Понятие всеобщей одушевленности природы, которой приписывается атрибут мышления, действительно присуще спинозизму, однако само это понятие не носит в учении Спинозы сугубо гилозоистического характера. В отличие от Бруно и других ярких представителей гилозоизма, Земля, планеты, вообще небесные тела отнюдь не рассматриваются Спинозой как гигантские живые одушевленные организмы, обладающие некоей высшей по сравнению с человеческой душой.

Основные положения спинозизма действительно ведут к гилозоизму, однако собственно гилозоистические рассуждения у Спинозы, как подметил Робинсон [см. 174, стр. 397], встречаются чрезвычайно редко. К тому же они, как отмечалось выше, сопровождаются такого рода оговорками, которые сводят почти на нет гилозоистический смысл самих положений.

Если жизнь, говорит Спиноза во второй части «Приложения, содержащего метафизические мысли», приписывать «тем существам, с телом которых связана душа, то жизнь можно приписать только людям и, может быть, также животным, но ни душам, ни богу» [17, стр. 294]. Следовательно, только люди и, может быть, животные обладают душой, а стало быть, и жизнью, связанной с той или иной формой психики, но не бог, т. е. не природа целиком. Далее, правда, Спиноза заявляет, что «обыкновенно слово «жизнь» имеет более широкий смысл, поэтому несомненно, что она должна быть приписана также телесным вещам, не связанным с душой», и т. д. Но это не отрицает предыдущего, ибо жизнь рассматривается здесь уже в более широком смысле, а именно, как разъясняет философ, «под *жизнью* мы разумеем *силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии*» [17, стр. 294—295], т. е. в данном случае имеется в виду жизнь как актуальное существование объектов, которое, разумеется, может быть не связано ни с какими формами психики, а потому может быть приписана всем объектам, в том числе и вещам, «не связанным с душой». Кроме того, уже само рассуждение о «телесных вещах, не связанных с душой», свидетельствует о том, что таковые признаются Спинозой и, следовательно, не всякая вещь, по Спинозе, обладает душой, т. е. какой-либо формой психики. В другом месте, правда, Спиноза признает (и это один из основных аргументов, выдвигаемых в пользу признания гилозоистического ха-

рактера его воззрений), что не только человек, но и другие индивидуумы «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены» [сх. т. 13, ч. II]. Но, во-первых, речь здесь идет не о любых объектах, а лишь об индивидах, каковыми, по Спинозе, не могут быть простые протяженные тела, а только сложные; во-вторых, знаменательно это указание Спинозы на различные степени одушевленности. Признав одушевленность всех индивидов, Спиноза тут же оговаривает, что «идеи разнятся между собой, как и самые объекты», что «для определения того, чем отличается человеческая душа от других душ и в чем она выше их, нам необходимо изучить... природу ее объекта, т. е. природу человеческого тела» [сх. т. 13, ч. II]. Здесь, таким образом, прямо указывается и на отличие человеческой души от всех прочих, и на превосходство ее, и, наконец, на зависимость ее свойств от самого человеческого тела.

Следовательно, Спиноза не отрицает наличие психики и у других существ, но и не ставит знак равенства между ней и человеческой психикой (хотя и не может указать их качественного отличия). Если вообще *«всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого»* [т. 57, ч. III], то тем более отлична психика человека от психики всех прочих индивидуумов. «Я не отрицаю... что животные чувствуют», — говорит Спиноза, но «они не сходны с нами по своей природе, и их аффекты по своей природе различны от аффектов человеческих» [сх. 1, т. 37, ч. IV]. При этом «аффекты животных, которых называют лишенными разума... отличаются от аффектов человека настолько, насколько их природа отличается от природы человеческой» [сх. т. 57, ч. III]. Таким образом, психика животных, по Спинозе, глубоко отлична от человеческой. Это еще раз подтверждает, что человеческое мышление не приписывается им даже животным, не говоря уже о всех других существах. В упоминавшейся сх. к т. 13, ч. II, философ указывает: «Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого... тем способнее душа его к отчетливому пониманию». Совершенства души зависят непосредственно от совершенства тела, от степени его организации, а так как тело человека в высшей степени сложный организм, то отсюда непосредственно следует превосходство человеческой души над всеми прочими. Модус, «называемый нами душою... происходит от тела... его изменение зависит (только) от тела»

[17, стр. 168]. «А так как идея происходит из существования объекта, то при изменении или уничтожении объекта должна измениться или исчезнуть соответственно и его идея» [17, стр. 169]. Отсюда, кстати, следует и отрицание бессмертия человеческой души; тело человека конечно; стало быть, конечна и его душа. Мышление в настоящем смысле слова присуще не какому угодно телу, а только человеку. «Чтобы вызвать идею, познание, модус мышления, какой является эта наша душа в субстанциальном мышлении, необходимо не какое-либо тело... но именно такое-то тело, имеющее такую-то пропорцию движения и покоя, а не другое, ибо, каково тело, такова и душа, идея, познание и т. д.»,— читаем мы в «Краткэм трактате» [17, стр. 111]. Здесь, правда, Спиноза акцентирует несколько иной момент, однако несомненно: «Наличие атрибута мышления реально сказывается только в человеке, который способен вести себя не только как «вещь протяженная», но и как «вещь мыслящая». Все же остальные предметы природы ведут себя только как вещи протяженные, подчиняясь законам механического детерминизма» [179, стр. 36]. Верно, что, по Спинозе, ни один из бесконечных атрибутов субстанции не существует отдельно от других, но это вовсе не означает, что каждая конечная вещь необходимо модифицирует в себе одновременно все атрибуты [152, стр. 153], как утверждают многие спинозоведы, заключающие от недоступности человеческому познанию всех бесконечных атрибутов (якобы действующих в человеке) к отрицанию самих атрибутов. Так, человек есть модус только двух познаваемых атрибутов[32].

Разумеется, каждая вещь может быть рассмотрена под любым атрибутом, в том числе и под атрибутом мышления, однако вовсе не потому (как утверждают некоторые), что всякая вещь есть модус этого атрибута, а лишь потому, что модусом атрибута мышления является идея вещи, ей соответствующая. Всякая вещь мыслима, но не всякая вещь может мыслить. То, что у всякой вещи есть идея, вовсе не означает, что всякая вещь обладает душой, ибо хотя всякая душа есть идея, но не всякая идея есть душа. Следовательно, заключение о гилозоизме Спинозы, выводимое Беляевым из спинозовского определения души [70, стр. 322], не правомерно, ибо основывается на недопустимом обращении этого определения. Атрибут мышления порождает мысль в собственном смысле слова, только модифицируясь в человеке. Атрибутивность мышления, стало быть, означает наличие человеческого сознания не у чего-либо, а только у самого человека.

Итак, из признания атрибутивности мышления логически следует гилозоизм, в связи с чем гилозоистический характер спино-

зовского материализма в целом отрицать невозможно. Однако спинозизм нельзя признать последовательно гилозоистическим учением, и тем более самого Спинозу — типичным и абсолютным гилозоистом. Философ лишь изредка, да и то вскользь, говорит о всеобщей одушевленности, положение о которой хотя и необходимо вытекает из его метафизической концепции, однако «не пользуется его особым расположением» и практические выводы из этого положения он «спешит парализовать» в своем главном труде — «Этике» [174, стр. 397]. Принимая основной тезис гилозоизма, философ далек от гилозоистических крайностей, и, конкретизируя отдельные положения своего учения, постоянно стремится освободить их от гилозоистического оттенка. Гилозоизм Спинозы, как было показано, отличен от гилозоизма более последовательных в этом отношении мыслителей и в целом и (при ближайшем ознакомлении) фактически сводится к минимуму.

Чем же, в таком случае, объясняются гилозоистические моменты, действительно имеющиеся в спинозизме, чем объяснить само учение об атрибутивности мышления, неизбежно приводящее к результатам, столь нежелательным, видимо, и для самого Спинозы? Вопросы эти упираются в проблему происхождения сознания, последовательное решение которой Спиноза — в силу объективных условий — дать не мог.

О происхождении мышления

В современных Спинозе конкретно-исторических условиях проблема могла решаться только двумя путями: либо механистически, либо гилозоистически. Первым из этих путей пошел Декарт. Но данное Декартом дуалистическое решение, неизбежно приводящее к идее бога, оказалось абсолютно неприемлемым для материалиста и атеиста Спинозы. И философ подобно другим своим современникам (Леруа, Гассенди, Себастиану Бассо и др.) избрал единственно приемлемый для себя и единственно правильный для того времени путь — гилозоистический. «Возврат Спинозы к гилозоизму от исключительно механистической точки зрения Декарта в конкретных условиях той эпохи означал безусловно материалистическую попытку преодоления картезианского дуализма» [179, стр. 33]. Разумеется, «возврат» здесь должен быть понят условно, ибо гилозоизм Спинозы отнюдь не тождествен гилозоизму его предшественников. Но, несомненно, это была попытка заменить механистическое и дуалистическое решение проблемы материалистическим и монистическим. Тем не менее в основе спинозовского решения лежит тот же механицизм.

Спиноза дает материалистическое решение основного вопроса философии на языке XVII столетия [см. 145, стр. 54]. Субстанция Спинозы протяженна, материальна, и эта материальная субстанция мыслит. Иными словами: материя мыслит. Мыслящая субстанция Спинозы не может быть духом, поскольку она протяженна. Вопрос же о том, всякая ли материя мыслит и всегда ли способна была мыслить материя, не мог и возникнуть у Спинозы. Ведь субстанция его вечна и неизменна, она всегда существовала и будет существовать такой, какая она есть; ни одно свойство ее, ни один атрибут ее не может ни возникнуть, ни исчезнуть, все они извечно принадлежат субстанции. Следовательно, указанный вопрос мог бы возникнуть у Спинозы лишь в том случае, если бы субстанция мыслилась им существующей во времени и изменчивой. Не допуская никакой эволюции субстанции, не будучи в состоянии объяснить возникновения каких-либо новых качеств в природе, Спиноза в силу самого факта существования мышления должен был объявить его извечным свойством материи, ее атрибутом. Причем в своем учении об атрибутивности мышления он исходит из того, что недопустимо не только какое бы то ни было сверхъестественное возникновение нового в природе, как полагает Маньковский [149, стр. 98], но и какое бы то ни было естественное его возникновение, в силу неспособности объяснить таковое. Таким образом, ошибочное утверждение Спинозы: мышление — вечный атрибут субстанции, в значительной степени вытекает из другого ошибочного его утверждения: движение не есть атрибут субстанции. И не случайно лишь в XVIII в., когда движение уже было признано атрибутом материи, возник и сам вопрос о том, всякая ли материя мыслит, и ответ на этот вопрос (данный французскими материалистами): мыслит лишь известным образом организованная материя.

Говоря о безоговорочном признании Спинозой способности субстанции мыслить, следует отметить главную особенность его учения об атрибуте мышления — положение о том, что мыслит не особая, духовная субстанция, не внематериальная душа, как у Декарта, а протяженная, материальная субстанция. Спиноза, правда, ошибочно объявляет мышление вечным свойством материи, но важно то, что атрибутом объявлено именно мышление, а не какая-либо иная форма психики, не чувствительность вообще, ибо в последнем случае само мышление опять-таки оставалось бы необъяснимым (понятие же качественных ступеней развития самой психики было недоступно Спинозе).

Но провозглашение мышления вечным свойством субстанции вовсе не означает отрицание онтологического примата бытия над

сознанием, отрицание первичности материи, как это истолковывается некоторыми исследователями спинозизма [79, стр. 31].

Протяжение и мышление — два бесконечных атрибута субстанции, ни один из них не существовал раньше другого, ни один из них не может быть произведен другим. Следовательно, мышление, т. е. психическое, по Спинозе, не может быть выведено из протяжения, т. е. из физического, а физическое не существовало раньше психического. Но значит ли это, что у Спинозы нет «онтологической вторичности мышления, вторичности мышления по отношению к материи» [79, стр. 30], что философ «не признавал физической первичности материи» [79, стр. 31]? Подобные заявления можно сделать, лишь игнорируя отношения атрибута протяжения и субстанции, как они представлены в спинозизме [33].

Действительно, по Спинозе, мышление не может быть выведено из протяжения, из физического, и физическое не существовало раньше психического. Но мыслит, согласно Спинозе, вовсе не протяжение — оно лишь атрибут,— а сама субстанция. Субстанция же протяженна, но не есть само протяжение, не сводится к одному лишь протяжению, не есть только физическое [34]. Отношение мышления с субстанцией и мышления с протяжением — не одно и то же: первое есть отношение атрибута и субстанции, второе — отношение двух равноправных атрибутов. Протяжение не первично, но протяжение не есть материя в собственном смысле слова. Мышление не выводимо из протяжения, но оно и не свойство его; оно свойство самой субстанции. Протяжение и мышление не зависимы друг от друга, но мышление как свойство субстанции и зависимо от нее, и неразрывно связано с ней. Таким образом, мышление — свойство протяженной субстанции, свойство материи. Иными словами: материя (субстанция) первична, сознание (мышление) вторично. Спиноза прав в своем решении основного вопроса философии, но прав, разумеется, лишь для своего времени: мышление правильно объявляется свойством субстанции, но, вопреки истине,— вечным свойством. Учение Спинозы об атрибутивности мышления свидетельствует об ограниченности его воззрений, но вместе с тем в этом учении содержится важнейшая мысль, что сознание коренится в самой природе субстанции и вовсе не есть ее случайное свойство.

Итак, субстанция Спинозы протяженна и эта протяженная субстанция мыслит. Объявляя мышление и протяжение двумя равноправными атрибутами субстанции, Спиноза подчеркивает их качественную разнородность, их несводимость друг к другу. «Протяжение, как таковое, не есть мышление», — говорит философ в одном из писем Ольденбургу [18, стр. 393]. Но оба атри-

бута суть атрибуты одной единой субстанции. Мышление, как и всякий атрибут, не существует отдельно от любого другого бесконечного атрибута, следовательно, не существует и отдельно от протяжения. Если, согласно учению картезианцев, мыслят не протяженные тела, а имматериальные духи, то, по Спинозе, человеческое сознание находится в единстве с человеческим телом. И если идеалистический монизм растворяет бытие в сознании, а вульгарный материализм сводит сознание к материи, в спинозизме мы не находим ни того, ни другого, несмотря на многочисленные попытки приписать учению Спинозы подобные пороки. И обвинение спинозизма в том, что он доказывает лишь единство бытия и мышления, не показывая их «гносеологическую» (Маньковский) или какую-либо иную противоположность, и диаметрально противоположное обвинение, предъявляемое спинонизму многими авторами, несостоятельны. Единство мышления и бытия, зависимость первого от второго показано Спинозой в учении об отношении атрибутов к единой субстанции, качественное различие мышления и протяжения — в учении о взаимоотношении самих атрибутов. Неправильное толкование спинозовского решения первой проблемы послужило основанием для обвинений спинозизма в дуализме, второй — основанием для обвинения в параллелизме. Правильное понимание этих проблем может быть достигнуто лишь самым тщательным анализом решения онтологической и гносеологической стороны вопроса при непременном различении субъективной формы изложения спинозовского учения и объективного его содержания.

Именно игнорирование этих моментов приводит чаще всего к обвинению Спинозы в безысходном параллелизме.

Взаимоотношение атрибутов

Отдельные положения учения Спинозы могут быть формально признаны параллелистическими, однако содержание их, при ближайшем ознакомлении с ними, вовсе не таково. Атрибуты субстанции, согласно их определению, абсолютно независимы друг от друга и уже в силу этого, казалось бы, не могут находиться в состоянии взаимодействия. Бесконечная цепь модусов каждого атрибута вытекает только из него самого, и независимость атрибутов друг от друга как бы определяет независимость друг от друга и их модификаций. Причинная цепь в спинозизме действительно двойная: телесное порождается только телесным, духовное — духовным. Идея может быть произведена только идеей, тело — телом. «Объекты идей вытекают и выводятся из своих ат-

рибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают... из атрибута мышления» [кор. т. 6, ч. II]. Идеальный ряд и вещественный ряд существуют как бы параллельно друг другу, «все, что вытекает из бесконечной природы бога, формально (т. е. реально.— *И. К.*), все это в том же самом порядке и той же самой связи проистекает в боге из его идеи объективно» [кор. т. 7, ч. II].

«Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»,— гласит т. 7, ч. II. Телесное само по себе не порождает ни духовного, ни его состояний, и наоборот, духовное не производит ни самого телесного, ни его состояний.

В т. 2, ч. III следующим образом характеризуется взаимоотношение телесного и духовного: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою». Значит ли это, что в спинозизме мы имеем действительно параллелистическое решение психофизической проблемы? Действительно ли философ исключает всякое взаимодействие двух атрибутов и их конкретных модификаций?

Спиноза отрицает взаимодействие физического и психического только в смысле порождения их друг другом, что не исключает ни других видов взаимодействия их, ни связи их друг с другом. Напротив, мысль о единстве души и тела проходит красной нитью через все психологическое учение Спинозы. Взаимодействие души и тела следует и из самого определения души как идеи человеческого тела, и из самого определения аффекта (17, стр. 151, док. т. 7, ч. IV и др.). Говоря о взаимодействии души и тела Спиноза со свойственной ему научной добросовестностью оговаривается, что «никто еще не изучил устройство тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления», и никто еще не знает, «каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать» [17, стр. 458]. Таким образом, сам факт воздействия души на тело (как и тела на душу) несомненен для Спинозы, подвергающего критике воззрение Декарта, столь резко противопоставившего душу и тело, что для объяснения и самой души и связи ее с телом «ему пришлось прибегнуть к ...богу» [17, стр. 590]. Признание взаимодействия души и тела, заявление Спинозы о том, что «душа двигает тело», не противоречит т. 2, ч. III, но оно не есть отрицание и того, что «никакой модус мышления не может сообщить телу ни движения, ни покоя». Это значит, что мысль сама из себя не порождает движения. Никакая идея, мысль не может сдвинуть тело или, наоборот, привести его в состояние покоя (соответственно и тело не по-

рождает идеи). Именно так интерпретирует это положение и сам Спиноза: «Если камень находится в покое, то невозможно, чтобы он двигался силою мышления или чего-либо иного, но он может быть приведен в движение, когда другой камень, движение которого больше его покоя, двигает его» [17, стр. 146]. Это, конечно, не означает, что, по Спинозе, душа *вообще* не может воздействовать на тело. Душа не воздействует непосредственно на чуждое ей, постороннее тело, но оказывает действие на тело, с которым она неразрывно связана, идею которого она сама составляет. Так «душа Павла может двигать свое собственное тело, а не тело другого человека, например Петра. Поэтому она не может также двигать камень, находящийся в покое». Именно в этом смысле «невозможно, чтобы тело, находящееся в совершенном покое, могло двигаться под влиянием какого-либо способа мышления» [17, стр. 152]. Мысль непосредственно не приводит в движение постороннее ему тело, а тело само из себя не родит идей, но это не значит, что нет взаимодействия души и тела человека. Действие мышления «не приносит с собой протяжения», и, следовательно, «не может быть приписано последнему», а может быть приписано «лишь мышлению, так что причины всех перемен, возникающих в этом модусе, надо искать не в протяжении, но только в мыслящей вещи» [17, стр. 147], но, с другой стороны, душа может «заставить жизненные духи, которые иначе двигались бы в одну сторону, двигаться в другую» [17, стр. 147]; «жизненные духи могут быть приведены в движение и определяться как причиной, также и телом»; наконец, «душа также может быть задержана в своей власти двигать жизненные духи потому ли, что движение сильно ослаблено, или потому, что оно сильно увеличено» [17, стр. 147] в результате переутомления или истощения тела, либо, наоборот, искусственного возбуждения его (посредством вина и т. п.) [см. 17, стр. 147]. Иными словами, душа непосредственно не порождает движения (это могло бы привести к изменению количества движения в природе), но может изменять направление его, оказывая, таким образом, определенные воздействия на отдельные органы, а следовательно, и на тело в целом, а тело посредством движения своих органов вызывает в душе определенные аффекты, т. е. оказывает влияние на различные состояния души. Физическое и психическое не порождают друг друга, а взаимодействуют. Взаимодействие души и тела следует, далее, и из самого определения души как идеи человеческого тела. Душа есть идея, объект которой — тело. А «между идеей и объектом необходимо должна быть связь, так как одна идея не может существовать без другого, потому что

нет вещи, чьей идеи не было бы в мыслящей вещи, и не может быть идеи без того, чтобы не существовала такая вещь». Затем, «объект не может измениться без того, чтобы не изменилась также идея... так что здесь нет надобности ни в чем третьем, чтобы вызвать связь души и тела» [17, стр. 151].

Идея же «происходит из существования объекта» и «при изменении или уничтожении объекта должна измениться или исчезнуть соответственно и его идея» [17, стр. 169), отсюда «модус, называемый нами душою... происходит от тела», а «его изменение зависит (только) от тела» [17, стр. 168].

Эти положения на первый взгляд прямо противоречат рассмотренным выше утверждениям Спинозы о том, что телесное происходит только от телесного, психическое порождается только психическим. Однако никакого противоречия в действительности здесь нет. Хотя в приведенных высказываниях говорится о «происхождении» идей, здесь имеется в виду не онтологическая сторона проблемы. Речь идет о возникновении идеи, которая сама по себе есть результат уже имеющейся мыслительной способности, есть модус атрибута мышления. Философ не случайно говорит, что «идея происходит из существования обьекта», а не из самого объекта. Психическое может быть произведено только психическим, человеческое мышление есть модус атрибута мышления, конкретное проявление извечно присущей субстанции способности мышления, но для возникновения всякой идеи, каждой мысли недостаточно одной этой мыслительной способности самой по себе, недостаточно и наличия самого́ мыслящего субъекта: необходим объект идеи, возникающей в результате воздействия этого объекта на мыслящего субъекта. Для «существования идеи (или объективной сущности) не требуется ничего иного, кроме мыслящего атрибута и объекта (или формальной сущности)», но это не опровергает (а наоборот, подтверждает) то, «что идея, или объективная сущность, есть непосредственнейшая модификация атрибута мышления» [17, стр. 168—169]. То обстоятельство, что, по Спинозе, объектом идеи может служить не только протяженная вещь, но и другая идея, подтверждает лишний раз, что действительного параллелизма в учении мыслителя нет. Это совершенно очевидно.

Философ, таким образом, не только не отрицает взаимодействия души и тела, но и тщательно разбирает это взаимодействие, что, кстати, сам и констатирует: «Сказав так много о действиях души на тело, рассмотрим теперь действия тела на душу» [17, стр. 148]. Уже одним этим заявлением отвергается обвинение Спинозы в параллелизме.

Итак, правильно понять соотношение психического и физического в системе Спинозы можно, лишь самостоятельно рассмотрев два аспекта данной проблемы: онтологический и гносеологический. Независимость физического и психического, тела и духа друг от друга Спиноза признает именно в онтологическом смысле, в смысле абсолютного происхождения, порождения их друг другом. Тело само по себе не причина мышления, не порождает мысль, а дух не производит тела. Материалистический смысл последнего положения (мысль не порождает тела) несомненен, но первое (физическое не производит психического) ставит, казалось бы, под сомнение сам материалистический характер воззрений Спинозы. Из этого положения на первый взгляд следует, что философ не признает первичности материи. Однако физическое, телесное понимается здесь Спинозой не в смысле материального вообще, а лишь в смысле протяженности. Телесное, физическое только как протяженное не первично по отношению к психическому и не порождает его, но материальное в собственном смысле слова, субстанция, не есть телесное в значении одного лишь протяженного. Всеми своими психическими способностями человек обязан исключительно атрибуту мышления, и в этом смысле психическое может быть произведено только психическим (как физическое — физическим), но само мышление есть всего лишь атрибут, т. е. качество, свойство субстанции, т. е. материального (не в смысле только протяженности), и как таковой оно необходимо вторично по отношению к субстанции, к материи. Следовательно, философ вовсе не отрицает первичности материального в собственном смысле слова, не отрицает первичности бытия. Мышление, сознание есть лишь свойство субстанции. Бытие первично, сознание вторично. Таким образом, Спиноза совершенно правильно фиксирует онтологическую зависимость мышления от бытия, сознания от материи и не менее справедливо подчеркивает онтологическую независимость друг от друга отдельных вещей и идей. Это отнюдь не означает, что идеи Спиноза обьявляет абсолютно независимыми от конечных вещей. Конечная, протяженная вещь, тело само по себе, само из себя не производит идеи, мысли, но как объект оно вызывает к жизни ту или иную идею (модус атрибута мышления), и собственным состоянием оказывает воздействие на нее. Что душа вообще мыслит,— этим она обязана атрибуту мышления, а что в различных случаях мыслит по-разному,— протяженному миру [149, стр. 159—160]. Идеи, следовательно, лишь онтологически не зависят от конечных вещей (понимаемых только как модусы протяжения), но гносеологическая их зависимость от вещей несомненна для Спинозы.

Гносеологический аспект проблемы физическое — психическое философ также решает материалистически. Каждая идея, мысль, мыслительный процесс, как таковой, есть результат существования объектов, в первую очередь протяженных вещей, результат их воздействия на человеческое сознание. Человеческая же способность мышления, как таковая, есть проявление атрибута мышления.

Таким образом, Спиноза признает зависимость мышления от материи как ее свойства в онтологическом плане, и зависимость содержания мышления от материи как его объекта в гносеологическом плане.

Категорически настаивая на независимости двух познаваемых атрибутов друг от друга. Спиноза подчеркивает этим качественное отличие протяжения и мышления и выступает тем самым против их механистического отождествления.

Виды атрибутов — это не виды причин, как утверждает Шперк [217], а формы проявления материального и духовного. Мышление не может быть порождено голым протяжением, а протяжение не продукт духа. Система Спинозы не есть ни философия тождества, ни параллелистическое учение [123, стр. 48]. У Спинозы, в отличие от Декарта, за качественными различиями атрибутов не следует их реальная разобщенность. Спинозовские атрибуты не сводимы друг к другу, но не существуют отдельно друг от друга. Будучи качественно отличными друг от друга, каждый из них выражает сущность единой субстанции. Все составляющее сущность субстанции «относится только к о д н о й субстанции» и, следовательно, «субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим». Соответственно «модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами» [сх. т. 7, ч. II]. Таким образом, двойная причинная цепь восходит в конечном итоге к единой первой причине, объединяется общей связью. Атрибуты не воздействуют непосредственно друг на друга, поскольку не существуют сами по себе, помимо своих конкретных модификаций. Но это не исключает ни взаимодействия модусов различных атрибутов, ни общности этих модусов[35]. Напротив, для Спинозы «нет никакого затруднения в том, что один модус, бесконечно различный от другого, действует на него» [17, стр. 151]. Поскольку же взаимодействуют модусы различных атрибутов, постольку взаимодействуют и сами атрибуты. Философ говорит: «Когда же эти атрибуты действуют друг на друга, то у одних возникают страдания от других». И далее рас-

сматривается само действие, «благодаря которому один [атрибут] страдает от другого» [17, стр. 147]. Оба атрибута, таким образом, оказываются и деятельными и страдательными. Спиноза, стало быть, не только показывает качественное своеобразие мышления как свойства материи, не только отмечает качественное отличие протяжения от мышления, но и признает их связь, их органическое единство, единство в различии. Но единство атрибутов в субстанции не означает их тождества, не означает, что атрибуты «тождественны по сущности и различны только по форме» [123, стр. 61] или что они отличаются друг от друга и от субстанции «лишь рассудочно» [205, стр. 541]. Субстанция, как отмечает Луппол [145, стр. 75], не есть простое тождество двух атрибутов в смысле их безразличия друг к другу, а есть их единство, но это единство, вопреки утверждению того же автора, не есть «и тождество, и различие». И мышление, и протяжение, и душа человека, и познаваемый ею телесный мир суть различные проявления единой материальной субстанции — природы. Это единство бытия и мышления, эта принадлежность их к различным атрибутам единой субстанции и обусловливает самое возможность адекватного познания человеческим сознанием окружающего мира. Тождество имеет место лишь в отношениях атрибутов к субстанции. Различие атрибутов не отрицает их связи, а связь их не означает их тождества. Таким образом, мы имеем здесь единство (субстанция) в различии (атрибуты) и различие в едином. Указывая на связь атрибутов в единой субстанции, Спиноза тем самым преодолевает неразрешимое противоречие картезианской концепции о взаимодействии двух субстанций, существующих и действующих по своим собственным, специфическим законам (единая субстанция Спинозы действует по единым законам, присущим ее природе и вытекающим из собственной ее сущности), и, преодолевая декартовский дуализм, Спиноза не впадает ни в крайности вульгарного материализма, низводящего мышление на степень протяжения, ни в крайности идеалистического монизма, растворяющего бытие в сознании.

Система Спинозы фиксирует и связь мышления и бытия, и их различия, и их единство, и качественную противоположность. Система Спинозы — система материалистического монизма, но его материализм — механистический, метафизический со всеми вытекающими отсюда последствиями. Метафизический характер спинозовского материализма, наложивший отпечаток на все учение, обусловил и существенные недостатки теории атрибутов.

Прежде всего само механистическое понимание материи приводит, как указывалось, к отождествлению понятий материи и

протяжения, что дает повод к противоречивым оценкам спинозовского решения основного вопроса философии. Широкий круг вопросов, связанных с этой проблемой, истолковывается исследователями различно, а часто и ошибочно в силу смешения спинозовской материи с материей в собственном смысле слова. Метафизическое понимание материи как неизменной, неподвижной сущности, при узко механистическом понимании самого движения, приводит к отрицанию движения и времени в качестве форм существования материи. Отрицание же атрибутивности движения имеет своим логическим следствием провозглашение мышления атрибутом, откуда с необходимостью вытекает гилозоизм. Учение о бесконечных атрибутах, как было показано, в онтологическом аспекте неразрывно связано с монистическим характером системы, однако в плане гносеологическом представляет несомненно слабое место спинозизма, ибо решение философом противоречия между возможностью познания мира и познаваемостью лишь двух атрибутов не может быть признано вполне удовлетворительным.

Учение об абсолютно независимых атрибутах содержит ряд метафизических и догматических моментов, послуживших основанием для обвинений Спинозы в различного рода «измах». Так, сама дефиниция атрибута исключает всякое взаимодействие его с другими атрибутами (отсюда обвинения в параллелизме, дуализме, плюрализме). Однако сам Спиноза вразрез с этой дефиницией фактически признает наличие такого взаимодействия.

Дефиниция подчеркивает абсолютно независимое, самостоятельное существование атрибута, однако вопреки этому философ показывает, что атрибут существует не сам по себе, не помимо и вне своих конкретных модификаций, а только в них.

Хотя учение Спинозы не параллелистическая система, однако оно несомненно оказало значительное влияние на дальнейшее развитие параллелистических концепций, многие из которых последовательно развивали элементы параллелизма, содержащиеся в системе Спинозы, или опирались на отдельные положения этой системы, используя их, таким образом, косвенным путем в целях развития параллелистических идей.

Модусы

Если теория атрибутов есть конкретизация учения о субстанции, то конкретизацией учения об атрибутах является теория модусов.

В отличие от субстанции, существующей в себе и представляемой через себя, модус есть то, «что существует в другом и пред-

ставляется через это другое» (опр. 5, ч. I). Таким образом, уже в самих дефинициях субстанция и модус противопоставляются друг другу. Модусы отличаются от субстанции и по сущности и по существованию. Для «каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует», причем причина эта должна заключаться либо «в самой природе и определении существующей вещи», т. е. в самой сущности ее, либо «находиться вне ее» (сх. 2, т. 8, ч. I). Модусы, «хотя они и существуют, но мы можем мыслить их и несуществующими» [18, стр. 424] (что невозможно в отношении субстанции). А согласно акс. 7, ч. I «сущность всего того, что может быть представляемо не существующим, не заключает в себе существования». Вещь же, которая «не объясняется сама собой и чье существование не принадлежит к ее сущности, необходимо должна иметь внешнюю причину» [17, стр. 137]. Следовательно, в отличие от субстанции, сущность которой заключает в себе существование, существование модусов не вытекает из их сущности, и модусы могут иметь лишь внешнюю причину своего существования, в то время как субстанция есть causa sui. Вещи же, «происходящие от внешних причин... всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют, обязаны могуществу внешней причины, и, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность» [сх. т. 11, ч. I].

Уже здесь мы имеем указание на принципиальное отличие и сущности, и существования субстанции от сущности и существования модусов. В противоположность несотворимой, вечной субстанции модусы суть нечто произведенное, обладающее ограниченным во времени существованием. Из того, что модусы «сейчас существуют, мы не можем заключать о том, будут ли они существовать или не существовать в будущем и существовали ли они или нет в прошедшем». Отсюда «явствует, что существование субстанции мыслится нами как нечто принципиально иное, чем существование модусов» [18, стр. 424] [36].

В отличие, далее, от бесконечной субстанции модусы ограничены не только во времени, но и в пространстве. Согласно королларию т. 25, ч. I, «отдельные вещи составляют не что иное, как состояние или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. (Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5.)». Следовательно, модусы суть отдель-

ные вещи. «Под *отдельными вещами* (res singulares),— говорит Спиноза в опр. 7, ч. II,— я разумею вещи конечные и имеющие ограниченное существование». Итак, модусы суть отдельные, конечные, преходящие, ограниченные во времени и пространстве вещи, в первую очередь протяженные вещи, тела. «Под *телом* я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная» [опр. 1, ч. II], т. е. тела суть единичные вещи, различающиеся между собой движением и покоем [см. 17, стр. 416]. В онтологическом аспекте вещь (тело) и модус — одно и то же.

Возникновение и существование конечных вещей зависит не от них самих, а только от внешней причины, которой определяются и все совершенства вещи и все ее поведение. Конечная вещь не обладает необходимым существованием. «Преходящие предметы суть все отдельные вещи, которые не всегда существовали или имели начало» [17, стр. 120]. Та или иная конечная вещь может и существовать и не существовать, и в этом отношении существование ее случайно. Однако существование модусов не беспричинно, более того, оно и необходимо, ибо «причина, которая должна нечто произвести, должна произвести это необходимо» [17, стр. 137]. «Необходимость вещей разум постигает правильно, т. е. (по акс. 6, ч. I) как она есть в себе» и «эта необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы бога» [17, стр. 443] [37].

Модусы как будто не обладают самостоятельным существованием, ибо все сущее существует только в боге, и без него не может ни существовать, ни быть представляемо (т. 15, ч. I). Но этим положением вовсе не отрицается реальное, объективное существование конечных вещей. «Преходящие вещи находятся вне нашей власти» [17, стр. 122], т. е. существуют объективно [38]. Из объективного существования модусов мы можем a posteriori доказать существование протяжения [см. 17, стр. 87], т. е. одного из атрибутов субстанции, а следовательно, и самой субстанции (док. 3, т. 11, ч. I). На вопрос Симона де Вриса, являются ли вещи и состояния вещей вечными истинами, Спиноза, отвечает: «Несомненно» [18, стр. 417]. Реально существующие вещи, модусы не следует смешивать с рассудочными понятиями — «вспомогательными средствами воображения» [18, стр. 426].

Далее, объективно существующие конечные вещи в противоположность неподвижной и неизменной субстанции находятся в состоянии непрерывного движения и изменения. Уже само возникновение отдельного тела, как и отличие тел друг от друга, т. е. разнообразие конечных вещей, становится возможным «через

движение и покой», «вследствие постоянно новой пропорции движения и покоя» [17, стр. 110—111]. Благодаря постоянному движению и покою все вещи находятся в непрерывном взаимодействии, разъединяются, объединяются в сложные тела и индивиды, воздействуют друг на друга и изменяют состояния друг друга, порождают и уничтожают друг друга [39]. Таково неразрывное единство и взаимосвязь постоянно действующих друг на друга конечных тел, совокупность которых составляет Вселенную. Итак, «ряд единичных изменчивых вещей» бесконечен, причем «все единичное возникает и располагается» по определенным законам [17, стр. 354]. Таким образом, субстанция и модусы противоположны и по сущности, и по существованию. Субстанция есть воплощенное единство, модусы — осуществленное множество. Субстанция — причина самой себя, она существует в себе и познается через себя, модусы происходят от внешней причины, существуют в другом и познаются через другое. Субстанция вечна, вневременна, несотворима, бесконечна, неподвижна и неизменна. Модусы суть нечто созданное, произведенное, ограниченное во времени и пространстве, т. е. преходящее и конечное, постоянно движущееся и изменяющееся, возникающее и уничтожающееся и т. д. и т. д. Но как же в таком случае субстанция может быть причиной и себя, и модусов? Что общего между субстанцией и модусами, если она отличается от них и по сущности и по существованию? Какая связь между субстанцией и модусами, иными словами, возможны ли вообще какие-либо отношения между ними и, если возможны, то какие именно?

Известная связь между субстанцией и модусом подразумевается уже в самой дефиниции модуса, той самой дефиниции, которая, казалось бы, абсолютно противопоставляет модус субстанции. Дефиниция эта гласит: «Под *модусом* я разумею состояние субстанции (substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляет через это другое» [опр. 5, ч. I]. Как видим, помимо рассмотренной выше онтологической характеристики модуса (всякий модус совпадает с единичной вещью), в его дефиниции имеется другая — гносеологическая часть, характеризующая модус как некоторое состояние субстанции, т. е. непосредственно выражающая известную зависимость модуса от субстанции. Таким образом, конечные вещи суть модификации, состояния бесконечной субстанции, преходящие формы вечной и неизменной субстанции, определенные видоизменения ее атрибутов. Это, однако, не означает, что отдельные тела, «отдельные существа лишены всякой самостоятельности» [202, стр. 116—117], не имеют никакого «самостоятельного бытия»

[126, стр. 85]. Модусы необходимо следуют из абсолютной и вечной природы субстанции. Все сущее существует лишь в боге (субстанции) и без него не может ни быть, ни мыслиться. Субстанция — вечная причина себя и всего существующего. Эти положения, однако, не раскрывают истинных отношений между субстанцией и модусами, богом и миром, бесконечным и конечным и т. д.

Вечное произведение субстанцией конечных вещей нельзя рассматривать ни как акт творения, ни как эманацию, ни как эволюцию самой субстанции. Каковы же истинные отношения субстанции и модусов в системе Спинозы? Следует отметить, что вопрос об отношении между субстанцией и модусами составляет труднейшую проблему спинозовской онтологии.

Именно в трактовке данной проблемы допускается наибольшее количество ошибок и противоречий различными исследователями спинозизма, но это и не удивительно: эта проблема представляет наибольшую трудность и для самого творца системы, так и не сумевшего дать удовлетворительного решения ее. Это проблема исторического происхождения предметов и явлений объективного мира. Уже сама постановка вопроса о том, «каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины» [18, стр. 407], составляет несомненную заслугу. Но подлинное решение этой проблемы не могло быть достигнуто с помощью метафизического метода, которым руководствовался Спиноза и который породил и наибольшую трудность и наибольшую слабость его системы именно в этой части. Спиноза не сумел объяснить, как из неподвижной, неизменной, вечной и бесконечной единой субстанции следует мир конечных, постоянно движущихся и изменяющихся вещей, как из единства вытекает множество, из бесконечного — конечное и т. д. и т. д. «Хотя протяжение, как атрибут бесконечной субстанции и представляет собой известную «силу», но в сущности он (Спиноза. — *И. К.*) бессилен объяснить происхождение единичных вещей, становящихся модусами субстанции» [181, стр. 214]. Это, конечно, не значит, что Спиноза дал «иррациональное» решение проблемы (Беляев). Напротив, философ дал слишком рациональное, точнее, рационалистическое решение ее. Он дал и наиболее оптимальное на базе современной ему науки и наиболее приемлемое для самой этой науки, наиболее удовлетворительное для своего времени решение проблемы. Более того, в определенных аспектах решение это может быть признано принципиально правильным.

«Если движение может объяснить происхождение отдельных вещей, модусов, то протяжение как атрибут субстанции проис-

хождения самого движения объяснить не в состоянии, так как только из протяжения движение невыводимо» [179, стр. 30]. В этом утверждении В. В. Соколова отмечается главный недостаток спинозовского решения рассматриваемой проблемы: не объяснено происхождение самого движения. «Движение в этом (спинозовском.— *И. К.*) его понимании не может быть атрибутом субстанции» [187, стр. 214].

Однако выведение движения непосредственно из протяжения не доказывается Спинозой a priori, а лишь постулируется, причем философ, как было показано выше, сознает неудовлетворительность подобной дедукции, и доказывает существование движения a posteriori, на основе эмпирического факта реального существования движущихся тел, т. е. выводит движение не непосредственно из атрибута протяжения, а из его модусов. Спиноза, таким образом, фактически понимает, что «только из протяжения движение невыводимо», хотя формально и допускает такое выведение.

У Спинозы действительно отсутствует объяснение происхождения самого движения, но ошибка мыслителя не только в том, что движение не признается атрибутом субстанции, в чем упрекает Спинозу большинство исследователей (с легкой руки Толанда). Прежде всего следует сказать, что объявить нечто атрибутом не всегда означает объяснить его происхождение. Напротив, именно в силу того, что мышление, например, было объявлено Спинозой атрибутом субстанции, он не объяснил самого происхождения мышления [40]. Ошибка Спинозы состоит в равной мере и в том, что движение объявлено модусом. Однако корень зла заключается в том, что не вскрыт источник движения, не объяснено само происхождение его, движение не понято как самодвижение.

С одной стороны, Спиноза отвергает первотолчок, указывает на природу как на самый источник движения, провозглашает вечность, несотворимость, бесконечность движения, т. е. фактически объявляет его вечным свойством и из этого бесконечного движения объясняет многообразие вещей, находящихся в постоянном взаимодействии и т. д., стало быть, дает принципиально правильное и единственно возможное в его время научное решение вопроса; с другой — отрицает атрибутивность движения, отрывает его от субстанции, превращая последнюю в метафизически застывшую сущность, не умеет объяснить ни происхождения самого движения, ни того, каким образом в результате этого движения возникает многообразие конечных вещей, т. е. не дает в конечном итоге удовлетворительного решения проблемы [41]. Таким образом,

само спинозовское решение оказывается противоречивым. Рассмотрим более детально круг вопросов, связанных с проблемой субстанция — модусы.

«Бог — причина всего» — так названа гл. III ч. I «Краткого трактата» [42]. Всякая вещь, будучи определена к какому-либо действию, *«необходимо определена таким образом богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может»* [т. 26, ч. I], и наоборот: будучи определена богом к какому-либо действию, вещь *«не может сама себя сделать не определенной к нему»* [т. 27, ч. I]. Следовательно, «все, что определено к существованию и действию, определено таким образом богом» [док. т. 28, ч. I]. Однако все вытекающее непосредственно из абсолютной природы какого-либо атрибута бога само вечно и бесконечно [см. т. 21, ч. I]. Столь же вечным и бесконечным существованием обладает и все вытекающее из какого-либо атрибута бога, *«поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации, существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно»* [т. 22, ч. I]. Следовательно, ничто конечное и ограниченное не может следовать ни непосредственно из абсолютной природы какого-либо атрибута бога (по т. 21, ч. I), ни из атрибута, модифицированного бесконечной и вечной модификацией (по т. 22, ч. I).

Таким образом, с одной стороны, все существующее необходимо следует из существа бога, из его атрибутов, с другой — из этих атрибутов не может следовать ничто конечное и ограниченное. Более того, согласно т. 26 и т. 27, ч. I, всякая вещь необходимо определяется к существованию и действию только богом, а в т. 28, ч. I утверждается, что *«все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности»* [43].

Как же согласовать все эти положения? Замечает ли эти противоречия сам Спиноза? Не предает ли он, формулируя т. 28, ч. I, забвению содержание предыдущих теорем (26 и 27) той же ч. I, как и многие другие положения? Разумеется, нет. Уже само доказательство т. 28, ч. I Спиноза начинает с напоминания о том, что «все, что определено к существованию и действию, определе-

но таким образом богом (по т. 26 и кор. т. 24)». Однако конечное и имеющее ограниченное существование, говорится в доказательстве т. 28, не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно (по т. 21). Следовательно, конечное должно проистечь из какого-либо атрибута бога, поскольку он рассматривается в состоянии какой-либо модификации, но не вечной и бесконечной (по т. 22). Конечное «должно было проистечь или определиться к существованию и действию богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование». Этот модус, эта причина конечного, на том же основании должна в свою очередь определяться другой причиной, также конечной и ограниченной в своем существовании, и т. д. до бесконечности.

Здесь Спиноза фактически утверждает, что, во-первых, конечное может вытекать непосредственно только из конечного же, и что, во-вторых, субстанция и ее атрибуты могут модифицироваться не только бесконечными, но и конечными модификациями, порождающими бесконечную цепь конечных модусов. Действительно, если все сущее существует в боге и только в нем, то и все конечное и ограниченное в своем существовании необходимо существует только в субстанции. Являясь абсолютной полнотой всего существующего, субстанция не только может, но и необходимо должна заключать в себе все, в том числе и конечные модификации [44]. Таким образом, субстанция и модусы оказываются в неразрывной связи: существование их вне друг друга невозможно. Спиноза, правда, постоянно противопоставляет их друг другу, постоянно подчеркивает абсолютную самостоятельность субстанции и зависимость, обусловленность модусов. Он, как справедливо отмечает В. Брушлинский [77, стр. 57], нигде не говорит о том, что бог существует только в модусах и что без них не может быть постигнут; наоборот, все время подчеркивается существование субстанции в себе (in se) и постижение ее через себя (per se). Однако не менее справедливо и то, что утверждение о существовании субстанции в своих модусах, хотя оно прямо не выражено у Спинозы, есть необходимое следствие самого учения.

Ведь уже само доказательство т. 15, ч. I, на которое ссылается Брушлинский как на явное подтверждение отрыва субстанции от модусов, подчеркивает и связь модусов и субстанции. То, что модусы «без субстанции не могут ни существовать, ни быть представляемы», как утверждается в этом доказательстве, говорит не только о зависимости модусов от субстанции, что и

акцентирует Брушлинский, но и об их неразрывной связи. Как не существуют модусы вне субстанции, так и сама она не существует вне их, поскольку модусы необходимо и вечно следуют из природы бога. Таким образом, уже самим подчеркиванием обусловленности, зависимости модусов и, следовательно, независимости, самостоятельности субстанции, самим противопоставлением субстанции и модусов Спиноза, как это ни парадоксально, фиксирует их неразрывную связь. Парадоксальность эта легко объясняется тем, что противопоставление субстанции и модусов принадлежит — в рассматриваемом аспекте — не столько самому Спинозе, сколько его интерпретаторам. Как на подтверждение абсолютного противопоставления субстанции и модусов, их разрыва, отрыва и пр. ссылаются обычно уже на сами дефиниции субстанции и модусов. Дефиниция субстанции действительно противопоставляет ее всему, но... всему находящемуся вне ее самой. Модусы же существуют в самой субстанции, и только в ней. Этот факт предается забвению многими спинозоведами, что и приводит их к чрезмерному усердию в противопоставлении субстанции ни чему иному, как ее же проявлениям. Фактически и существование субстанции вне модусов и модусов вне субстанции одинаково невозможно. Как же в таком случае должна быть истолкована дефиниция субстанции и прочие аналогичные положения? В дефиниции субстанция, повторяем, противопоставляется не модусам, не чему-либо существующему в ней самой (каковыми и являются модусы), а чему бы то ни было находящемуся вне ее [45].

Субстанция не может быть противопоставлена модусам, ибо она все сущее, все, что существует, сама природа, а природа — это сами модусы, совокупность всех реально существующих единичных конечных вещей. Субстанция есть «то, что существует само в себе и представляется само через себя». Достаточно в этой дефиниции понятие субстанции заменить тождественным ему понятием природы, как становится очевидным и истинность этого определения и нелепость противопоставления дефиниций субстанции и модусов, понимаемого, как это свойственно многим исследователям, в смысле абсолютной противоположности. Природа, несомненно, и есть «то, что существует само в себе и представляется через себя»; вне природы не существует что-либо, в чем могла бы существовать, или через что могла бы представляться она сама. Природа исчерпывает собой все бытие, но она не существует как некий абстракт, абсолют помимо и вне реальных конкретных вещей. Природа, существующая сама в себе, не может быть противопоставлена конкретным формам своего су-

ществования, реальным предметам, составляющим самое природу. Точно так же и субстанция Спинозы не может быть противопоставлена модусам, как не может она и существовать вне этих модусов в качестве некого абсолюта, безжизненной абстракции. Существование субстанции in se и есть существование ее в собственных проявлениях, модификациях, в конкретных материальных вещах. Соответственно и познание природы per se есть познание ее через модусы.

В произведениях Спинозы нет формулы: «Субстанция существует исключительно в своих модификациях», но согласно принципам спинозизма субстанция не может ни существовать, ни быть познана вне своих атрибутов, а атрибуты фактически существуют только в модусах и познаются через них [46]. Субстанция есть «все бытие», то, «помимо чего нет никакого бытия». Следовательно, субстанция существует в себе лишь постольку, поскольку исчерпывает собой все бытие, поскольку вне ее невозможно существование чего бы то ни было. С другой стороны, все сущее, по Спинозе, существует лишь в боге. Всякий «модус существует в чем-либо ином, через что и должен быть представляем (по опр. 5), т. е. (по т. 15) он существует в одном только боге и только через него и может быть представляем» [док. т. 23, ч. I]. Стало быть, модус существует в другом, поскольку всякая единичная вещь существует в природе, в субстанции, а не вне ее; существование модуса в чем-то другом есть существование его в природе как в целом; истинность этого не требует доказательств. Если «все вещи составляют необходимое следствие данной природы бога (по т. 16) и определены к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы (по т. 29)» [док. т. 33, ч. I], если «отдельные вещи без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы» [сх. 2, т. 10, ч. II], иными словами, если все вещи вечно и необходимо следуют из природы субстанции и не следовать из нее не могут, если они существуют, и притом необходимо и извечно, только в субстанции, то и сама субстанция не может существовать вне модусов, вне отдельных вещей. Всеобщее, как таковое, не существует и не имеет никакой сущности вне отдельных вещей [см. 17, стр. 297].

Итак, все вещи существуют только в боге (субстанции), они необходимо и вечно вытекают из самой природы бога. Но как, каким образом многообразие конечных вещей следует из единой и бесконечной субстанции — ответить на этот вопрос Спиноза не в состоянии. Он дает характеристику субстанции как первой, ближайшей, имманентной и пр. и пр. причины вещей (в III гл. «Краткого трактата», в I ч. «Этики» и т. д.), но почти каждое из этих

положений сопровождается существенными оговорками. Бог есть «имманентная причина, а не действующая извне, *так как* он все производит в себе самом, а не вне себя, и вне его вообще ничего нет». Бог есть свободная причина, но это вовсе не означает, что он может «не делать того, что он делает». Бог — «важнейшая причина», но не каждой вещи, а лишь тех «своих творений, которые он непосредственно создал, как, например, движение». Бог — «всеобщая причина, но только в том смысле, что он производит различные творения», и «не нуждается ни в ком, чтобы производить действия». Бог — «ближайшая причина», но не всякой вещи, а лишь тех вещей, «которые бесконечны и неизменны и которые мы называем непосредственно созданными им», а отдельные вещи не таковы. Однако бог «в известном смысле последняя причина всех отдельных вещей» [17, стр. 97]. Бог не может быть назван отдаленной причиной, ибо такая причина «никаким образом не связана со своим действием» [сх. т. 28, ч. I] и не имея с ним ничего общего, вообще не есть причина. Вещи, «непосредственно созданные им», не реальные единичные вещи, по отношению к которым бог может быть назван «в известном смысле отдаленной причиной», но не «абсолютно отдаленной причиной» (см. сх. т. 28, ч. I и Диалог II «Краткого трактата»). Т. е. бог не производит вещей в настоящем смысле слова. Отдельные вещи, таким образом, оказываются лишь косвенными действиями бога. Модусы любого атрибута имеют своей причиной бога, поскольку бог рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют (т. 6, ч. II). Бог — причина в силу одного: «Так как единственно его природе присуще существование» (кор. т. 24, ч. I). Иными словами: «В том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей» [сх. т. 25, ч. I]. «В том же самом смысле» — подчеркивает Спиноза, т. е. произведение вещей богом не есть ни акт творения, ни произведение их в собственном смысле слова. Бог не может быть признан действующей причиной в собственном смысле, как это иногда истолковывает К. Фишер [см. 203, стр. 389, 408, 410].

Между богом (субстанцией) и миром единичных вещей нет подлинно каузальных связей в системе Спинозы. Выведение бытия конечных вещей непосредственно из бесконечного, из бога, не представляется возможным для философа, и он, несомненно, колеблется в определении бога как ближайшей причины вещей, однако эти колебания объясняются отнюдь не влиянием иудейской религии, как думает Беляев [70, стр. 65]. Проблему происхождения единичных вещей Спиноза, как правильно указывает

Беляев, пытается свести к проблеме выведения бытия вещей из самой дефиниции субстанции [70, стр. 250]. Иными словами, Спиноза пытается решить космогоническую проблему рационально-дедуктивным методом, но вопрос о переходе от бесконечного к конечному, от общего к частному является «камнем преткновения» для всех рационалистов [143, стр. 186]. Именно рационализм Спинозы и закрывает для него дорогу к объяснению мира единичных вещей.

Бесконечные модусы

Не найдя возможности вывести мир единичных вещей непосредственно из бога (субстанции), не сумев установить непосредственную каузальную связь между богом и миром, Спиноза вводит понятие бесконечных модусов в качестве посредствующего, связующего звена между бесконечным (богом) и конечным (единичной вещью).

Учение о бесконечных модусах, по признанию значительного числа исследователей спинозизма, является наиболее слабым и темным местом в учении Спинозы, интерпретируются ли при этом бесконечные модусы как сущности конечных вещей, или как бесконечная казуальная цепь всего конечного, или как то и другое, соответственно двум родам бесконечных модусов.

Все вытекающее непосредственно из абсолютной природы какого-либо атрибута само (по т. 21, ч. I) вечно и бесконечно. Это и есть бесконечный модус первого рода, примером которого могут служить два парных модуса: движение и покой в атрибуте протяжения и разум и воля в атрибуте мышления. Но из бесконечного модуса первого рода не может непосредственно следовать нечто временное и конечное. Поэтому в систему вводится новое посредствующее звено: бесконечный модус второго рода, вытекающий уже не из абсолютной природы какого-либо атрибута, а из атрибута, модифицированного бесконечным модусом первого рода. Однако по т. 22, ч. I, и все вытекающее из атрибута, находящегося в состоянии бесконечной модификации, так же вечно и бесконечно, как и вытекающее непосредственно из абсолютной природы атрибута (см. также т. 23, ч. I). Следовательно, бесконечный модус второго рода, по тем же самым причинам, что и бесконечный модус первого рода, не может выполнить своей функции посредствующего звена между богом и миром. Связь между ними, таким образом, как бы постоянно отодвигается, зависимость конечных вещей от бога «переносится все далее и далее» [70, стр. 256]. Правда, бесконечный модус второго рода и есть сама Вселенная, вечная, бесконечная и

неизменная в своей целости, но конечная, изменчивая и преходящая в каждом своем конкретном проявлении, в каждой отдельной конечной вещи. Всякая единичная, конечная, ограниченная в своем временном существовании вещь есть, стало быть, проявление, преходящий момент бесконечного и вечного модуса второго рода, опосредованно следующего из природы атрибута. Но то же самое можно было бы сказать и относительно бесконечного модуса первого рода: движение и покой вечны и бесконечны в своей целостности, в масштабе Вселенной, но конечны, изменчивы и преходящи в каждом конкретном своем проявлении, в каждой единичной вещи (поскольку движение понимается здесь исключительно как механическое движение и поскольку временны и преходящи и сами единичные вещи — носители движения и покоя). Следовательно, если бы бесконечный модус второго рода действительно выполнял предназначаемую ему роль посредствующего звена, как это изображается Робинсоном [174], то с тем же успехом эту роль мог бы выполнить и бесконечный модус первого рода. Однако бесконечные модусы и первого и второго рода не устанавливают каузальной связи между субстанцией и модусом и введение этих дополнительных звеньев лишь осложняет картину.

Из абсолютной природы какого-либо атрибута бога непосредственно следует бесконечная и вечная модификация, из атрибута же модифицированного ею следует все, что под данным атрибутом актуально существует,— нечто вечное и бесконечное в своей целостности, но ограниченное и изменчивое в своих друг от друга причинно зависимых составных частях. «Внутри бесконечного модуса второго порядка, в вечном потоке его, всплывает ограниченное бытие конечных, во времени ограниченных, единичных вещей» [174, стр. 266]. Так, из абсолютной природы атрибута протяжения непосредственно следует бесконечный модус первого рода, а из атрибута протяжения, модифицированного бесконечным и вечным движением и покоем, вытекает Вселенная — индивид наивысшего порядка, «части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» [сх. к лемме 7, т. 13, ч. II).

Таким образом, из сущности бога непосредственно следуют его атрибуты, из атрибутов — бесконечные модусы первого рода, а из этих модусов — отдельные вещи (но не косвенно, как утверждает К. Фишер [203, стр. 408], а непосредственно, ибо бесконечный модус второго рода, непосредственно следующий из атрибута, модифицированного бесконечным модусом первого

рода, и представляет собой Вселенную, рассматриваемую как совокупность единичных вещей).

Поскольку ни из абсолютной природы атрибута, ни из атрибута, модифицированного бесконечной модификацией, не может следовать что-либо конечное, существование единичных вещей не может быть непосредственно выведено из бога. Между субстанцией и модусами не может быть установлена причинная связь. Но бесконечный модус второго рода, непосредственно следующий из атрибута, находящегося в состоянии бесконечной модификации, есть нечто вечное и бесконечное, некая бесконечная цепь, но бесконечная цепь конечных, единичных, временно существующих вещей, связанных между собой неразрывной каузальной связью. В учении о бесконечном модусе второго рода несомненно содержится чрезвычайно ценная, глубоко диалектическая мысль о неразрывном единстве бесконечного и конечного, вечного и преходящего, части и целого, общего и единичного и т. д. и т. п. В переводе на обычный язык учение о бесконечном модусе второго рода есть учение о том, что вечная, неизменная, бесконечная Вселенная состоит из бесконечного числа взаимосвязанных и взаимообусловленных конечных, изменчивых, преходящих вещей [47]. Выведение Вселенной, т. е. бесконечного модуса второго рода, не непосредственно из абсолютной природы атрибута протяжения, а из протяжения, модифицированного бесконечным движением и покоем, также можно причислить к достоинствам спинозовского учения, ибо разнообразие вещей непосредственно выводится из бесконечного движения и покоя, т. е. из взаимодействия, и хотя без протяжения (в смысле материальности) невозможно само существование телесных вещей, однако разнообразие их не может быть выведено только из протяжения, из неподвижной протяженности, что прекрасно понимал Спиноза. Положение о том, что движение как бесконечный модус первого рода следует непосредственно из абсолютной природы атрибута протяжения, несомненно материалистическое: движение порождается непосредственно протяженной субстанцией, т. е. самой природой, и присуще ей извечно, а не привносится извне и не результат акта творения. Итак, существование единичных вещей, по Спинозе, вытекает из протяжения, находящегося в состоянии бесконечного движения, а само это состояние непосредственно порождается самой природой (хотя философ и не может показать, как порождается движение в природе).

Поскольку совокупность конечных вещей составляет бесконечный модус второго рода и поскольку сам этот модус выте-

кает из атрибута, модифицированного бесконечным модусом первого рода (т. е. разнообразие вещей есть результат движения), то сами бесконечные модусы могут быть признаны причиной единичных вещей, что необоснованно отрицает К. Фишер [203, стр. 406, 409]. В V гл. «Краткого трактата» Спиноза прямо указывает, что бесконечные модусы «суть причины отдельных модусов» [17, стр. 120].

Это не значит, что бесконечные модусы сами из себя производят единичные вещи, но они обусловливают их возникновение, существование, изменение и исчезновение. «Из необходимых вещей, требуемых для того, чтобы вызвать существование вещей, некоторые необходимы, чтобы произвести вещь, а другие для того, чтобы вещь могла быть произведена» [17, стр. 95]. Так, чтобы осветить комнату, можно зажечь свет, т. е. создать его, но можно и открыть окно, что само по себе не создаст света, но даст ему возможность проникнуть в комнату. «Точно так же для движения тела требуется другое тело, которое должно иметь все то движение, которое переходит от него к другому телу» [17, стр. 95]. Каждая единичная вещь детерминируется не только природой атрибута, модификацией которого данная вещь является, но и другой конечной вещью, эта — следующей и т. д., так что каждая вещь представляет собой звено единой бесконечной цепи, существующей и действующей по вечным законам механической причинности.

Но эта бесконечная причинная цепь ни в одном из своих звеньев, ни в одной точке не соприкасается непосредственно с первопричиной. Непосредственного контакта, прямой каузальной связи между миром и его первоосновой спинозизм не признает. Таким образом, наряду с диалектической догадкой о единстве бесконечного и конечного имеется и отрыв одного от другого; принципиально правильные положения уживаются порой с противоположными им и ошибочными мыслями.

Причина всего существующего, согласно Спинозе,— бог, причина всякой конечной вещи — другая конечная вещь. Это положение Спинозы о взаимной детерминации всех конечных вещей не противоречит его учению об их всеобщей детерминированности богом. Все определяется богом, но «все вещи, существующие в природе, взаимно определяются друг другом к какому-либо действию; ибо эти вещи также определены богом» [17, стр. 308]. Хотя каждая отдельная вещь и определяется к существованию другой конечной вещью, но «сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы» [сх. т. 45, ч. II].

Бог не непосредственная причина единичных вещей, а лишь последняя их причина. «*Причина* (*поскольку она порождает действия*) *должна... находиться вне их*», однако это утверждение верно лишь в том случае, если имеется в виду «*причина, действующая извне*, а не *имманентная*, которая ничего не производит вне себя» [17, стр. 92]. Имманентная причина не существует вне своих действий, как и действия вне ее, а составляет с ними одно целое и поэтому не существует не только вне их, но и до них. «*Действие имманентной причины соединено со своей причиной таким образом, что образует с последней одно целое*» [17, стр. 93]. Так, рассудок — имманентная причина своих понятий, поскольку его понятия зависят от него и он есть целое «ввиду того, что он состоит из своих понятий». Поэтому «*и бог со своими действиями и творениями есть не что иное, как имманентная причина и целое*» [17, стр. 92].

Здесь Спиноза по существу высказывает мысль о том, что бог состоит из модусов, что субстанция и модусы в известном смысле суть одно и то же и потому не могут быть отличны друг от друга, а также мысль о том, что субстанция не существует ни вне своих модусов, ни до них, что она причина всех вещей (causa rerum) в том же смысле, в каком она причина самой себя (causa sui), т. е. по своей сущности, по своей природе. И подобно тому как причина самого себя не может предшествовать самому себе, так и субстанция, будучи причиной вещей по самой своей природе, предшествует вещам («первее» вещей) не во времени, а по своей природе, по своей сущности (см. акс. 1 Приложения к «Краткому трактату» и т. 1, ч. I).

Итак, существование модусов, единичных вещей невозможно без и до существования природы, субстанции, но и субстанция немыслима вне существования единичных вещей. Природа «первее» отдельных вещей, но существование природы до вещей невозможно. Субстанция есть причина модусов лишь постольку, поскольку они вечно и необходимо следуют из самой ее природы, она причина их необходимого, вечного существования, а не ограниченного во времени существования каждой отдельной вещи. В самой сущности субстанции дано необходимое существование и ее самой и всех вещей, но последние не есть результат действия каких-то сил, как это изображается К. Фишером [203, стр. 389, 406, 410] и др. Вещи, по справедливому замечанию Половцовой, даны in Deo, а не propter Deum [163, стр. 51]. Правда, так как «субстанция является началом всех модусов, то она может с гораздо большим правом быть названа деятель-

ной, чем страдающей» [17, стр. 89], и «представлять, что бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует» [сх. т. 3, ч. II]. Но понятие активности употребляется здесь лишь в смысле абсолютной самостоятельности, абсолютной независимости субстанции от чего бы то ни было внешнего. Действенность бога не следует понимать в смысле эффективного проявления каких-то сил.

Отношения субстанции и модусов, как их трактует Спиноза, в значительной мере отражают действительные отношения между отдельной вещью и природой в целом. С точки зрения единства природа, рассматриваемая в целом (т. е. субстанция), не есть ближайшая причина каждой отдельной вещи, но существование вещей вне природы и помимо ее, возникновение их до природы, порождение их друг другом при отсутствии материи, субстанции, природы безусловно невозможно. Таковы и отношения субстанции и модусов. Бог (субстанция) не производит непосредственно каждой отдельной вещи, но является их конечной причиной. Он не может быть ближайшей причиной конечных вещей уже в силу того, что *«действие внутренней причины не может исчезнуть, пока существует его причина»* [17, стр. 94], единичные же вещи разрушаются, исчезают, стало быть, не создаются непосредственно богом. На том же основании бог не составляет и сущности конечных вещей.

Именно это и стремится доказать Спиноза и во 2-й схолии т. 10, ч. II, и во многих других местах. Субстанция не составляет сущности модуса, но она его причина, так же как существование субстанции есть не само существование модуса, а его причина. Бог «дает всем вещам... их сущность, или, лучше сказать, он имеет их все в совершенном виде в себе самом» [17, стр. 103]. Однако в самой схолии 2-й т. 10, ч. II указывается, что «отдельные вещи без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы», а под сущностью вещи и понимается как раз то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представлена (опр. 2, ч. I). Таким образом, определение сущности вещи и определение отношения вещей к субстанции вполне согласуются между собой. Сущность модусов составляет то, без чего модусы не могут ни быть, ни мыслиться, но именно таково отношение их к богу (субстанции). Субстанция, следовательно, заключает в себе самое сущность модусов. Этому, правда, как будто противоречит вторая часть определения сущности: сама сущность также не может ни быть, ни мыслиться без вещи, а бог, согласно дефиниции, существует в себе и представляется через себя. Однако дефиниция субстанции, как было показано

выше, подчеркивает ее абсолютную независимость от чего бы то ни было внешнего, существование субстанции — в противоречие с отдельными догматическими положениями спинозизма — фактически оказывается невозможным помимо модусов, заключается именно в них и постигается через них[48]. Подобно тому как существование субстанции есть в известном смысле существование самих модусов, так и сущность субстанции есть в том же смысле сущность модусов.

Иными словами, субстанция — это материальная основа вещей, сущность всего существующего. «Субстанция есть бытие в предметах (а не над предметами), она — то, что образует в предметах реальность» [202, стр. 113]. Спинозовское учение о субстанции есть, таким образом, учение о материальном единстве вещей. Однако признание материального единства мира не означает полного отождествления существования или сущности субстанции и модусов, поскольку философ говорит не только об общности, единстве субстанции и модусов, но и об их различии. Природа рассматривается им с точки зрения и единства, и множества. Именно при рассмотрении природы с точки зрения множества, многообразия и т. д. не проводится различия между существованием субстанции и существованием модусов, между сущностью субстанции и их сущностью. Это в свою очередь не означает, что рассматриваемая с точки зрения единства субстанция абсолютно противопоставляется модусам: существование и сущность ее в этом случае, несомненно, отличны от существования и сущности каждой отдельной вещи, но в то же время и неотделимы от них; они находятся с ними в неразрывной связи. Только всестороннее рассмотрение этой проблемы позволяет правильно решить противоречивое и неразрешимое на первый взгляд положение: вечная субстанция есть сущность преходящих вещей. Ведь если сущность модусов составляет сама субстанция, а субстанция вечна и ей присуще необходимое существование, то, казалось бы, необходимо вечными должны быть и сами модусы, которые тем не менее суть конечные, преходящие вещи. Однако природа вечна и бесконечна лишь в целом, лишь с точки зрения ее единства, но та же самая природа (рассматриваемая с точки зрения множества, т. е. как состоящая из бесконечного числа модусов) конечна и преходяща в каждой отдельной составляющей ее части, в каждой единичной вещи.

Истолкование этой проблемы, данное Лупполом: субстанция — сущность вещей, модусы — их существование [143, стр. 186], весьма упрощенно, оно не учитывает всей сложности

связей и отношений между природой как единым целым и природой как многообразием вещей. Наличие связи между субстанцией и модусом не исключает их различия, и, наоборот, отличие субстанции от модуса и по сущности и по существованию еще не означает отсутствия связи между ними. Более того, само это различие есть результат связи между ними, ибо «вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности» [сх. т. 17, ч. I]. Но и это, казалось бы, полное различие между субстанцией и модусом не исключает наличия общего между ними, ибо вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой (по т. 3, ч. I). На замечание Ольденбурга, что бог не имеет ничего общего с отдельными вещами, Спиноза категорически возражает: «Я в моем определении установил нечто прямо противоположное» [18, стр. 394]. Далее философ разъясняет: «А именно: я сказал, что бог есть существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде».

Итак, между субстанцией и модусами существует и общность и различие, они и находятся в единстве и противоположны друг другу. Это и понятно: отношение субстанции и модусов есть отношение бесконечного и конечного, единства и множества, целого и части, вечного и преходящего, природы творящей и природы сотворенной и т. д.

Бесконечное — конечное

Вопрос о соотношении бесконечного и конечного, несомненно, один из сложнейших теоретических вопросов. Нельзя сказать, что рассуждения Спинозы по проблеме бесконечного и конечного представляют собой «блестящий образец материалистической диалектики» [149, стр. 101], что Спиноза исходит из диалектического единства бесконечного и конечного [149, стр. 133], что бесконечное и конечное составляют «органическое единство» в спинозизме, что философ показал их «органическую связь» [149, стр. 93] или «диалектически увязал» [149, стр. 91] эти понятия, как утверждает Маньковский. Конечно, в спинозовском решении рассматриваемой проблемы имеется ряд исключительно ценных и глубоких диалектических мыслей, однако в целом оно неудовлетворительно и это составляет один из главных недостатков онтологии Спинозы, а потому и всей его системы. При всем обилии оценок спинозовского решения данной

проблемы, в большинстве из них обращается основное внимание не на то, что есть в этом решении, а на то, чего в нем нет. Между бесконечным и конечным в системе Спинозы нет перехода и нет противоположности — заявляет К. Фишер [203, стр. 117]; нет пропасти, нет и перехода — вторит ему Ковнер [126, стр. 85]. Утверждения, подобные высказанным Фишером и Маньковским, односторонни и потому ложны. Но и негативная по своей форме оценка спинозовского решения проблемы, данная Вандеком и Тимоско: нет единства, нет пропасти, нет разрыва, а есть некоторый отрыв (субстанции от конечных вещей) [83, стр. 39] — вряд ли может быть признана удовлетворительной. Правильнее сказать, что в системе Спинозы мы имеем и единство бесконечного и конечного, и их отрыв друг от друга [49].

В своем учении о субстанции Спиноза трактует природу исключительно с точки зрения ее единства, в учении о модусах — с точки зрения множества. Рассматриваемая как единое целое, природа абсолютно бесконечна, неделима и т. п., рассматриваемая как совокупность множества вещей, она делима, конечна, состоит из частей и пр. Но способ восприятия не определяет и тем более не порождает определенного рода бытия. С той и другой точки зрения природа остается одной и той же. Таким образом, в системе Спинозы она и бесконечна и конечна, и непрерывна и прерывна, и неделима и делима, и т. д. и т. д., короче говоря, она единство этих противоположностей. Поскольку и учение о субстанции, и учение о модусах — это учение о природе, единство бесконечного и конечного в спинозизме несомненно. Поскольку же субстанция отрывается философом от модусов и противопоставляется им, в спинозизме существует и разрыв между бесконечным и конечным. Противопоставляя друг другу бесконечное и конечное, Спиноза пытается опосредствовать их связь через связующее звено — бесконечные модусы, но не добивается при этом желаемых результатов. Промежуточные звенья не устанавливают, а лишь постоянно отодвигают связь бесконечного и конечного. Поскольку они рассматриваются отдельно друг от друга и противопоставляются друг другу, связь между ними, собственно говоря, Спинозой не найдена: из бесконечного вытекает только бесконечное, и причиной конечного может быть только конечное (ни один модус не следует непосредственно из атрибута). Не умея вывести конечное непосредственно из бесконечного, философ нащупывает единственно возможный выход: усматривает конечное в самом бесконечном, внутри его; бесконечное само оказывает-

ся состоящим из бесчисленных конечных вещей, однако эти конечные вещи не рассматриваются им как носители бесконечного, в чем сказывается односторонность его воззрений. Выход этот — учение о бесконечном модусе второго рода, в котором мыслитель близок к правильному разрешению проблемы. Этот модус не что иное, как бесконечная цепь каузально связанных между собой конечных модусов, т. е. бесконечное множество конечных вещей, сама Вселенная, представляющая собой единство бесконечного и конечного. Разумеется, «проще» было бы усмотреть это единство в самой субстанции, которая есть та же природа, та же Вселенная, однако подобная точка зрения под силу лишь диалектику. Спиноза понимает под субстанцией природу, Вселенную, но рассматриваемую исключительно с точки зрения единства, только как бесконечное. Природа как множество, как совокупность конечного — это модусы, противопоставляемые субстанции. Единство бесконечного и конечного выражено в бесконечном модусе второго рода. Таким образом, не решаясь сразу рассматривать природу, субстанцию как единство бесконечного и конечного, ища постепенного перехода от первого ко второму, философ воздвигает сложную пирамиду категорий и тем не менее приходит в конце концов к единственно возможному решению: бесконечное и конечное рассматриваются им (в этой части учения) в единстве, то и другое есть одна и та же Вселенная, выступающая теперь, однако, уже не под именем субстанции, а под именем бесконечного модуса второго рода и рассматриваемая как бесконечное не по природе, а по причине. Смешение этих двух видов бесконечного, как и некоторых других разновидностей его, и есть, по мысли Спинозы (в письме «О природе бесконечного»), основная причина трудности и даже неразрешимости вопроса о бесконечном[50]. Бесконечное по своей природе неделимо и не может состоять из частей, бесконечное по причине, «напротив, допускает это без всякого противоречия» [18, стр. 424]. Спиноза, говорит Гегель, «выставляет и поясняет примерами понятие истинной бесконечности в противоположность дурной» [28, стр. 332].

Рассмотрение Вселенной в качестве бесконечного модуса второго рода есть по существу рассмотрение ее не исключительно с точки зрения единства (это составляет учение о субстанции) и не исключительно с точки зрения множества (таково учение о модусах), а с точки зрения и единства (в силу чего модус объявляется *бесконечным*) и множества (в силу чего бесконечным объявляется *модус*), т. е. с точки зрения единства бесконечного и конечного, делимого и неделимого и т. п.,

и единство это выражено уже в самом термине: *бесконечный модус*. В отличие от учения о модусах здесь конечность рассматривается не как абсолютная, а как относительная конечность, в отличие от учения о субстанции здесь речь идет не об абсолютной, а об относительной бесконечности. Вселенная — бесконечный модус второго рода — бесконечна, но не абсолютно, а относительно, не по своей собственной природе, а лишь по своей причине, а как таковая, она делима, состоит из бесконечного ряда конечных вещей. Таким образом, Вселенная делима и неделима, прерывна и непрерывна, конечна и бесконечна и т. п.

Итак, и из учения о Вселенной как бесконечном модусе второго рода (где природа рассматривается одновременно с точки зрения и единства, и множества), и из сопоставления учения о субстанции (т. е. природе, рассматриваемой с точки зрения единства) и учения о модусах (т. е. природе, рассматриваемой с точки зрения множества) необходимо следует вывод о единстве бесконечного и конечного в системе Спинозы.

Отношение бесконечного и конечного — это отношение субстанции и модусов. Оно другой аспект проблемы их единства и неразрывной связи. Единство и связь субстанции и модусов не исключает ни их различия, ни их противопоставления друг другу и даже отрыва друг от друга, действительно имеющихся в системе Спинозы. Соответственно определяются и отношения бесконечного и конечного. При всем их единстве и связи они и противопоставляются друг другу и отрываются друг от друга. Это, правда, не означает, что философ показывает подлинно диалектическое единство бесконечного и конечного — их различие в единстве и их единство в различии. Он рассматривает единство и различие их в отрыве друг от друга и абсолютизирует один из двух моментов, заключенных в каждой из этих сторон отношений. Это приводит философа к парадоксальным результатам. Так, постоянно утверждая, что субстанция абсолютно независима от чего бы то ни было, что она существует только в себе, Спиноза фактически показывает, что ее существование невозможно вне и помимо ее модификаций, т. е. абсолютизируя различие бесконечного и конечного, он, вопреки собственным стремлениям, фактически показывает их неразрывную связь. С другой стороны, постоянно подчеркивая несамостоятельность, обусловленность модусов, их зависимость от субстанции, философ фактически отрывает модусы от субстанции и абсолютно противопоставляет их друг другу, т. е., стремясь в данном случае подчеркнуть единство бесконечного и конеч-

ного, Спиноза, вопреки своему стремлению, подчеркивает их различие. Это и понятно, ибо связь обоих моментов, заключенных в каждой из сторон, столь же неразрывна, как и сами эти стороны отношений. Кроме того, каждая из обеих сторон отношений в целом двухстороння: не только конечное зависит от бесконечного, но и бесконечное в свою очередь зависит от конечного и т. д. Каждая же сторона отношений сама по себе, в целом, рассматривается философом односторонне. Так, говоря о связи бесконечного и конечного, он постоянно подчеркивает, что конечное (модусы) не могут существовать вне бесконечного (и тем не менее конечное не рассматривается им как носитель и проявление бесконечного), но не утверждает непосредственно и в столь же категорической форме, что и бесконечное (субстанция) не существует вне конечного (модусов), т. е. не подчеркивает другой стороны той же связи, той же зависимости (бесконечного от конечного), и даже, наоборот, всемерно подчеркивает абсолютную независимость бесконечного (и в то же время бесконечное, по Спинозе, необходимо включает в себя конечное, само определение единства включает в себя понятие множества, бесконечное необходимо порождает бесконечное число конечных вещей и т. д.). Связь бесконечного и конечного двустороння. Спиноза же выделяет лишь одну сторону этой связи, отрицая формально вторую, хотя она очевидно следует из самой сути его учения.

Что же касается другой стороны отношений бесконечного и конечного — их различия, то односторонность ее рассмотрения состоит не в подчеркивании одного из моментов и игнорировании другого (т. е. подчеркивание отличия модусов от субстанции при игнорировании отличия самой субстанции от модусов, или наоборот) — этого нет уже в силу того, что речь здесь идет не об отличии, а о различии (т. е. необходим непременный учет обоих моментов),— а в абсолютизации данной стороны отношений в целом и известном отрыве от другой стороны, в то время как каждая из них включает в себя другую. В результате же абсолютизации различия бесконечного и конечного абсолютизируются и сами категории бесконечного и конечного, которые рассматриваются метафизически, как застывшие абсолюты, не допускающие перехода в собственную противоположность. Вследствие этого бесконечное в значительной степени теряет свои чувственные, телесные качества, что и делает его метафизически переряженной природой в ее оторванности от человека. Субстанция оказывается абсолютно непроницаемой, неподвижной, ибо вне ее нет ничего, нет, следовательно, и пространства,

в котором она могла бы двигаться. Эта метафизическая переряженность субстанции сказывается и в том, что Спиноза исключает возможность существования субстанции во времени (истолковывая вечность субстанции как вневременность) и в других чувственно воспринимаемых формах.

Правда, все это верно в отношении субстанции лишь постольку, поскольку она рассматривается сама по себе, изолированно от модусов; на самом же деле и движение и пр. не исключаются Спинозой из природы: все это находится в ней самой.

Бесконечность у Спинозы, как отмечает Гегель, «есть лишь абсолютное *утверждение* той или иной вещи и, следовательно, лишь неподвижное единство» [28, стр. 228]. Односторонняя характеристика бесконечного — одна из причин метафизической переряженности спинозовской субстанции.

Столь же однобоко спинозовское понимание конечного: конечное не носитель бесконечного, не заключает в себе самом момент бесконечности, хотя, казалось бы, уже само определение модуса как видоизменения, состояния субстанции заставляет рассматривать конечное (модус) как носитель и проявление бесконечного, следовательно, и как нечто заключающее в себе момент бесконечности.

Спинозовский монизм отнюдь не противоречит мысли о различии между бесконечным и конечным, как это представляется К. Фишеру [203, стр. 418]. Более того, монистический характер мировоззрения Спинозы уживается даже с абсолютным противопоставлением друг другу бесконечного и конечного, с отрывом этих категорий друг от друга.

Если бытие бесконечного логически связано с утверждением самого себя, то бытие конечного всегда ограничено, всегда, следовательно, связано с отрицанием. Бесконечное взаимоотрицание конечных вещей составляет у Спинозы вечное существование Вселенной в целом. Но бытие конечного связано с отрицанием не только другого конечного, как полагает Маньковский [149, стр. 91], но и самого себя как конечного. Однако у Спинозы конечное есть отрицание не собственной сущности, а только своего бытия. Если бы конечное заключало в себе отрицание и своей сущности, то оно выступало бы как момент, носитель бесконечного, ибо отрицание конечного есть утверждение его противоположности, т. е. бесконечного.

Таким образом, тот недостаток спинозовского учения о бесконечном и конечном, который, как это показано выше, был подмечен Гегелем, находит свое выражение и в односторонней характеристике конечного.

Итак, Спиноза действительно видит и различие бесконечного и конечного, и единство их, но он отрывает друг от друга обе стороны их отношения и абсолютизирует один из двух моментов, заключенных в каждой из этих сторон отношений, и каждая сторона рассматривается им опять-таки однобоко.

Тем не менее и в учении Спинозы о конечном имеется много ценного: он видит и некоторые действительные отличия конечного от бесконечного и правильно освещает отдельные моменты их связи, правильно указывает на взаимосвязь и постоянное взаимодействие конечных вещей и их беспрерывные изменения и т. д.

Каждая конечная вещь — часть Вселенной, находящаяся в теснейшем взаимодействии с прочими частями и целым. Наличие взаимодействия не противоречит самостоятельному существованию отдельных вещей. «Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой» [сх. т. 15, ч. I]. Будучи частью Вселенной, каждая из них есть нечто целое. Понятия целого и части, по Спинозе,— релятивные понятия. Поскольку вещи «различаются между собой, постольку каждая отдельная часть... рассматривается как целое, а не как часть» [18, стр. 512]. «Каждое тело, поскольку оно претерпевает определенные модификации, составляет часть Вселенной, согласуется со своим целым и находится в теснейшем сцеплении с остальными частями» [18, стр. 513—514]. Вселенная, стало быть, состоит не из неподвижных и неизменных тел, а из тел, претерпевающих «определенные модификации», а так как сама природа Вселенной абсолютно бесконечна, то изменения ее частей, вытекающие из этой бесконечной мощи, должны быть бесконечными [см. 18, стр. 514].

Итак, Вселенная есть совокупность движущихся и изменяющихся, постоянно взаимодействующих тел. Но совокупность модусов не тождественна субстанции. В учении о бесконечном модусе второго рода природа провозглашается бесконечной цепью конечных, изменчивых, взаимосвязанных вещей, т. е. совокупностью модусов. Рассматриваемая же с точки зрения единства, природа не может быть приравнена к совокупности вещей, а есть нечто отличное от нее, единое и неделимое, что и утверждается в учении о субстанции. Таким образом, хотя учение о бесконечном модусе второго рода и учение о субстанции суть учение о природе в целом, они не покрывают друг друга: первое есть учение о единстве во множестве, о единстве как совокупности, второе — учение о природе исключительно в ее единстве.

Как видим, в учении Спинозы о бесконечном и конечном содержится много диалектических догадок и идей, получивших

дальнейшее развитие в системе Гегеля. «Спиноза выставляет и поясняет примерами понятие истинной бесконечности в противоположность дурной»,— признает Гегель [28, стр. 332]. Конечно, спинозовское учение о различии между бесконечным по своей природе и бесконечным по своей причине нельзя отождествлять с гегелевским учением об истинной и дурной бесконечности.

Хотя понятия бесконечного и конечного рассматриваются Спинозой односторонне (понятие конечного необходимо предполагает понятие бесконечного, но не рассматривается как момент бесконечного; бесконечное же абсолютно независимо, а потому может существовать и мыслиться само по себе), тем не менее мыслитель приближается порой к правильному пониманию отношения этих противоположностей. которое и должно определяться как отношение диалектического единства, т. е. единства в различии (см. сх. т. 15, ч. I и письмо «О природе бесконечного»). Но отношения бесконечного и конечного в системе Спинозы не могут быть определены как «диалектическая корреляция» [77, стр. 64] или отношение «коррелятивных полярностей» [77, стр. 60]. Между рассматриваемыми спинозовскими категориями нет подлинного внутреннего единства, «органической связи», «диалектического единства» (как считает Маньковский), а существует в конечном итоге лишь внешняя связь[51]. Но это не изменяет самой материалистическо-монистической сути его учения. Имеющиеся элементы отрыва в значительной мере преодолеваются подлинно диалектическими моментами, содержащимися в учении, прежде всего в его исходном понятии — в понятии causa sui. Несмотря на отрыв бесконечного и конечного, природа остается у Спинозы единой материальной природой, рассматривается ли она с точки зрения единства или множества, бесконечности или конечности, как natura naturans или natura naturata.

Natura naturans — natura naturata

Под порождающей, творящей природой (natura naturans), согласно схолии т. 29, ч. I, «должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2 т. 17) бога, поскольку он рассматривается как свободная причина». Под порожденной, сотворенной природой (natura naturata) — «все то, что вытекает из необходимости природы бога, иными словами,— каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют

в боге и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы» [сх. т. 29, ч. I]. Томисты также разумели под natura naturans бога, но «их *порождающая природа* была существом (как они это называли) вне всех субстанций»,— подчеркивает Спиноза [17, стр. 107]. Итак, natura naturans — это субстанция и ее атрибуты, т. е. природа, рассматриваемая с точки зрения единства, бесконечности, вечности, неделимости, воспринимаемая лишь разумом и т. д. Natura naturata — это модусы, т. е. природа как бесконечное множество конечных, преходящих, чувственно воспринимаемых вещей, существующих во времени и пространстве. То и другое — две стороны материального мира, точнее — один мир, рассматриваемый в двух аспектах. Отрицание единства этих двух сторон ведет к отрицанию реальности одной из них. Так, С. Франк, утверждающий, что Спиноза резко разграничивает природу производящую и произведенную, приходит к заключению, что природа в системе Спинозы — это лишь natura naturata, а natura naturans не что иное, как чистая идея протяженности и мышления, соответствующая кантовскому логическому условию возможности природы (см. 205, стр. 558). Некоторые исследователи (Эрдманн, Половцова и др.) отрицают реальность не natura naturans, а natura naturata, т. е. мира конечных материальных вещей, объявляя его плодом воображения, субъективной иллюзией и т. п. И вообще все авторы, интерпретирующие спинозизм с позиций идеализма и метафизики, при всем разнообразии их концепций считают реальной или субстанцию или модусы, но ни в коем случае не то и другое вместе [137, стр. 307; 123, стр. 59, 70].

Но и natura naturans и natura naturata — это natura, и каждая из них столь же реальна, как и сама природа.

Субстанция и материальные вещи у Спинозы — это один мир, взятый в одном случае как «общее начало», «под знаком вечности», с точки зрения интеллекта, путем интуиции, взятый как бог, а в другом случае как единичный элемент природы, как модус, взятый с точки зрения чувственного знания как вещь [177, стр. 78]. Natura naturans и natura naturata не тождественны, логически не совпадают, но и не существуют и не мыслятся отдельно друг от друга. Их отношение — это отношение субстанции и модусов, бесконечного и конечного, бога и мира, однако — в отличие от учения Дж. Бруно — не отношение их как творческого начала и Вселенной, а бога и мира в спинозовском значении.

Порою Спиноза отрывает эти категории друг от друга и противопоставляет их друг другу. Каковы же истинные их отношения в спинозизме и какова форма их проявления?

В спинозоведческой литературе имеются весьма многочисленные попытки определить форму отношений рассматриваемых категорий, но сводятся они, как правило, к проведению той или иной аналогии. Это и неудивительно: сам Спиноза прибегает здесь к аналогии. Отношение между субстанцией и модусами, бесконечным и конечным, богом и миром Спиноза определяет не как отношение между вещами, а как логическое отношение, как отношение вечного следствия к вечному основанию. Тем самым Спиноза по существу аналогизирует, уподобляет это отношение определенной форме отношений, но вовсе не раскрывает его сути, не определяет его истинного характера. Иными словами, решение онтологической проблемы философ переносит в иную, гносеологическую плоскость, ибо логическая форма отношений есть форма отношений гносеологических, а не онтологических категорий. Однако в спинозовском решении данного вопроса имеются и положительные моменты. Если между миром и его первоосновой существуют логические отношения, если само отличие их друг от друга есть лишь логическое, мысленное различие, то признание реальности субстанции или бога есть и признание реальности мира, а не отрицание ее. Но если бог — вечная причина, а мир — вечное следствие, говорит Лопатин, то уже по самой идее причинной связи «мыслится реальное двойство», ибо причина и следствие различны не только логически, но и представляют собой две различные действительности, в то время как в спинозизме между ними существует лишь логическое различие [см. 137, стр. 301—302]. Однако Лопатин забывает при этом, что субстанция в системе Спинозы не просто причина, а причина самой себя и, следовательно, не может абсолютно отличаться от самой себя и составлять с самой собой «две различные действительности». Некоторая же степень различия двух аспектов сущего отнюдь не отрицается, а признается Спинозой и порой даже преувеличивается им. Несомненно правильна мысль Лопатина о том, что логические отношения не заключают в себе подлинно каузальных связей, но отношения между богом и миром у Спинозы вовсе не подлинно причинные отношения, как это было показано в своем месте.

Определяя отношения между миром и его первоосновой как логические отношения, Спиноза подчеркивает, с одной стороны, что эти отношения необходимы, закономерны, вечны и неизменны (см. т. 16, т. 29, т. 33, ч. I), а с другой — что различие между богом и миром, субстанцией и модусами есть лишь логическое,

мысленное различие. В действительности же, реально они представляют собой одно и то же, один мир, одну природу, рассматриваемую лишь с различных точек зрения.

Материя всюду одна и та же, и части ее различаются лишь модально, т. е. поскольку мы *представляем* ее в различных состояниях (сх. т. 15, ч. I). Следовательно, все различия указанных категорий, их разрыв, противопоставление, абсолютизация и пр. допускаются философом лишь в чисто логическом плане; в онтологическом же плане эти категории находятся у него в единстве.

Следует, однако, сказать, что и в чисто логическом плане данная проблема решается Спинозой не вполне удовлетворительно. Отношение бога и мира, как и всякое логическое отношение, остается вневременным, и оно существует не только между богом и вечными сущностями вещей, как утверждает Робинсон [174, стр. 320—321], предавая забвению спинозовское определение сущности, но и между богом и самими вещами, поскольку сущности вещей вытекают из сущности бога и содержатся в нем (т. 25, ч. I). Отсюда вещи и даны необходимо, извечно в своей первооснове, отсюда нет и становления, возникновения, нет появления новых качеств.

Признание логической формы отношений между богом и миром не только отрицает развитие вообще, но тем самым исключает и адекватное объяснение самого происхождения, возникновения конечного мира и приводит к другим трудностям.

Хотя мир и объявляется вечным следствием своей вечной причины, первоосновы, Спиноза не показывает, как единая, вечная, бесконечная, неподвижная субстанция порождает мир конечных вещей, не показывает перехода от одного к другому. Ни одно из звеньев бесконечной цепи конечных вещей не следует непосредственно из первопричины. Правда, переход этот, как указывалось, намечается в исходном понятии системы — causa sui, но в конечном итоге остается недоступным пониманию философа. Переход от бесконечного к конечному есть диалектический скачок, но такового нет в системе Спинозы, где нет подлинного диалектического движения, развития, возникновения качественно нового, где сама субстанция истолковывается метафизически как существующая вне движения и времени. Вечное следование мира конечных вещей из своей первоосновы лишь уподобляется философом математическому следованию и иллюстрируются геометрическим примером: «Из высочайшего могущества бога, иными словами,— из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все точно

так же, как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым» [сх. т. 17, ч. I].

Спиноза объясняет мир из него самого, изгоняет творца и исключает его вмешательство в дела природы, но решение диалектической проблемы происхождения мира недоступна метафизическому методу, которым руководствовался голландский мыслитель.

В «Философских тетрадях» В. И. Ленин выписывает из «Науки логики» Гегеля следующую мысль: у Спинозы (как и у Парменида) «не может быть перехода от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному, конечному» [14, стр. 45].

Но изображение отношения первоосновы мира к самому миру в форме логических отношений вовсе не устраняет подлинно причинных отношений в мире самих конечных вещей. Если совокупность явлений бытия и представляется в виде математической системы, вневременно вытекающей — по образцу логической зависимости — из общей природы целого, то это отнюдь не отрицает каузальных связей внутри системы. Наличие же логических отношений между самими вещами в системе Спинозы должно быть понято только в смысле необходимости, вечности и неизменности связей конечных вещей.

Неудовлетворительное решение рассмотренной проблемы, составляющее основной недостаток спинозовского учения, не умаляет, конечно, прогрессивного значения глубоко материалистического, монистического учения философа.

Детерминизм

«Система чистой причинности» — так характеризует учение Спинозы К. Фишер. «Лишь здесь определяется и завершается характер спинозизма, лишь в понятии чистой причинности Спиноза становится самим собою, лишь в этом понятии образуется... система, которая является единственной в своем роде» [203, стр. 563]. Спиноза — единственный философ, «который совершенно отвергает понятие цели», признает «чистую причинность» в качестве «единственного принципа своего познания, миросозерцания, жизнепонимания» [203, стр. 564]. «Чистая причинность есть единственный принцип этой неизменной от века данной связи вещей, образующих природу» [123, стр. 25—26]. В учении Спинозы, утверждает Ковнер, есть лишь одна характеристическая, только ему свойственная особенность: идея причинной связи всех предметов. «Только эта идея может служить мерилом для определения его значения и достоинства, его участия в общечело-

вечеоком движении, равно как и несомненного влияния на дальнейший ход развития естественных наук» [126, стр. 150—151][52].

Множество оценок, подобных приведенным, несомненно, свидетельствует об исключительной значимости принципов детерминизма в системе Спинозы. Ценность его учения, разумеется, не только в детерминистическом, но прежде всего в материалистическом характере, причем к числу материалистов философ должен быть отнесен не только в силу развития им принципов механистического детерминизма, как это утверждали в свое время Л. Аксельрод, Варьяш и др. механисты, хотя голландскому мыслителю принадлежит исключительная роль в разработке принципов детерминизма.

Принцип причинной обусловленности всех явлений — один из главных принципов системы Спинозы[53]. Идея причинности действительно проникает собой всю эту систему. В силу этого многие интерпретаторы спинозизма ложно истолковывали систему, сводя ее основное понятие — понятие субстанции — к понятию естественной необходимости, подменяя идею материальности мира идеей его закономерности, в которой ошибочно усматривали само единство мира. Однако центральная идея спинозизма — единство мира в его материальности. И уже из идеи материального единства мира, выраженного понятием субстанции, следуют идеи естественной необходимости, всеобщей закономерности.

Соответственно принципам детерминизма, «для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует» [сх. 2, т. 8, ч. I]; «*в природе нет вещи, о которой нельзя было бы спросить, почему она существует*» [17, стр. 102]. Причина существования вещи должна заключаться либо в самой вещи, либо вне ее (сх. 2, т. 8, ч. I), так как все существующее «существует или само в себе, или в чем-либо другом» [акс. 1, ч. I]. А так как только субстанции присуще необходимое существование, то все прочее имеет внешнюю причину своего существования, доказательство чего мы находим и в «Кратком трактате» (гл. VI), и в «Этике» (сх. 2, т. 8, ч. I), и в письмах философа (№ 34 и др.)[54]. Но не только существование всякой вещи имеет определенную причину. «Для всякой вещи должна быть причина или основание (causa seu ratio) как ее существования, так и несуществования» [док. 2, т. 11, ч. I]. Кроме того, «ни одна вещь, рассматриваемая сама по себе, не имеет в себе причины ни для своего уничтожения, если она существует, ни для возникновения, если она не существует» [17, стр. 162]. Само возникновение и исчезновение вещей, их существование и несуществование, все изменения, происходящие в вещах, всякое

их действие — все имеет свою причину. Природа, следовательно, представляет собой бесконечную цепь, каждое звено которой, каждая отдельная вещь «необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действованию тем или иным определенным образом» [18, стр. 592].

Но если всякая конечная вещь определяется к существованию и действованию внешней причиной, а такова другая конечная вещь, эта же другая в свою очередь определяется третьей конечной вещью и т. д. до бесконечности (по т. 28, ч. I), то всякая вещь есть действие другой вещи и в то же время причина других конечных вещей, ибо цепь эта беспрерывна, поскольку не существует *«ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия»* [т. 36, ч. I].

Таким образом, понятия причины и действия здесь — соотносительные понятия, которые находятся в отношениях единства и различия и каждое из которых постоянно переходит в собственную противоположность, или, говоря словами Энгельса, причины и действия «постоянно меняются местами» [9, стр. 22].

В бесконечном ряде причин и действий нет ничего сверхъестественного, никакого произвола, все определяется к существованию и действию необходимым образом. Но если необходимость причин и действий есть единственное начало мирового порядка, то она же, по справедливому замечанию Кечекьяна, и единственный принцип познания [123, стр. 45].

Причинная связь вещей, закономерность всех явлений природы составляет основу их познаваемости и необходимое условие самого существования науки. Ведь «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы» [17, стр. 455].

Спиноза, говоря словами Беляева, обращается к действительности только с одним вопросом — о причинности, ответ на который исчерпывает собой всю полноту знания [70, стр. 189]. Познание вещей есть прежде всего познание их причинности, необходимости. Решение теоретических вопросов «не может быть постигнуто без надлежащего понимания необходимости». А так как «необходимость вещей относится к области метафизики», то и «знание метафизики должно всегда предшествовать [другим знаниям]» [18, стр. 502]. Без осознания всеобщей связи вещей, их взаимной зависимости, без понимания безусловного господства причинности нет разумного познания.

Каждое явление, будучи лишь звеном бесконечной цепи, представляется человеческому разуму зависимым от бесконечного

множества причин, каждая из которых в свою очередь обусловлена бесчисленными причинами. Конечный человеческий разум, таким образом, не может проследить всю цепь причин и действий, существующую в природе, однако и он вполне ясно осознает, что все существующее и происходящее в природе безусловно необходимо, что мир существует по законам внутренней необходимости. «Если бы люди ясно познали здесь порядок Природы (totus ordo Naturae), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика» [17, стр. 301].

Итак, «природа всегда сохраняет законы и правила, содержащие в себе вечную необходимость и истину, хотя они и не все нам известны» [18, стр. 89—90]. «В природе не может быть ничего, что противоречило бы ее законам, но все происходит по определенным ее законам и производит нерушимым сцеплением, по определенным же законам, свои определенные действия» [17, стр. 340].

Законы природы вечны, необходимы, неизменны и всеобщи. Но если, согласно Спинозе, все в мире предопределено таким, казалось бы, роковым образом, если природа «сохраняет вечный, прочный и неизменный порядок» [18, стр. 88] и ничто в нем не может быть изменено, если ни одна вещь не могла быть произведена никаким другим путем и ни в каком другом порядке, чем произведена (т. 33, ч. I), то не есть ли система Спинозы фаталистическое учение, как это пытаются доказать многие исследователи?

О фатализме Спинозы

Немало положений спинозизма действительно могут служить основанием для выводов о фаталистическом характере системы, а некоторые как будто и непосредственно подтверждают такие выводы. Однако следует сказать, что Спиноза постоянно избегает фаталистического истолкования явлений, он как бы стремится освободиться от фаталистических выводов, неизбежно следующих из его учения. Более того, он прямо отвергает фаталистическое истолкование собственного учения и подвергает недвусмысленной критике фаталистическую концепцию. Чем же объясняется это противоречие?

Основной аргумент, к которому апеллируют те, кто считает Спинозу фаталистом,— это ссылка на учение о божественном предопределении. «Вечную необходимость» заключает в себе «все, чего бог хочет или что он определяет»,— читаем мы в «Богословско-политическом трактате» [18, стр. 89], но таково, как известно, все существующее. «Все происходящее делается бо-

гом»,— утверждается в «Кратком трактате», и «оно должно быть у него необходимо предопределено» [17, стр. 98]. А «так как это предопределение должно быть в нем от вечности», то «бог никоим образом не мог предопределить вещей иначе, чем они теперь предопределены от вечности» [17, стр. 98]. Наконец, «только от постановления и воли бога зависит, чтобы каждая вещь была тем, что она есть»,— заявляет философ в «Этике» [сх. 2, т. 33, ч. I] и т. д. и т. п.

Итак, во-первых, все в мире — результат божественного предопределения, и, во-вторых, сам бог не в силах изменить что-либо в этом предопределении. Уже первое из этих положений, казалось бы, несомненно свидетельствует о фаталистическом характере спинозизма. Учению о божественном предопределении посвящена вся VI глава «Краткого трактата» и многие другие страницы этого сочинения; божественное предопределение и его следствия обосновываются многими теоремами «Этики», о них говорится буквально во всех сочинениях и во многих письмах философа. Словом, мыслью о божественном предопределении проникнуто все учение философа. Однако столь характерное для Спинозы употребление теологических терминов, как уже отмечалось, само по себе еще не свидетельствует о том, что и сама система теологическая. Критерием в определении истинного характера системы должно здесь служить содержание терминов, а оно совершенно отлично от содержания их в богословских учениях[55]. Термин «божественное предопределение» у Спинозы не заключает в себе ничего божественного, ничего сверхъестественного, мистического. Термин этот употребляется им единственно лишь для обозначения господствующей в природе естественной закономерности и, следовательно, не для обозначения, а для отрицания чего бы то ни было сверхъестественного, которое изгоняется философом из природы вместе со всяким произволом[56] и т. п.

Хотя «все необходимо истинно только вследствие божественного решения», но именно «отсюда весьма ясно следует, что всеобщие законы суть и настоящие решения бога, вытекающие из необходимости и совершенства божественной природы» [18, стр. 89], т. е. из необходимости и совершенства самой природы. Таким образом, подобно тому как под именем бога выступает сама природа, так под божественными законами в системе Спинозы понимаются законы природы, под необходимостью, силой, мощью, сущностью бога — мощь, сущность и т. д. природы. Утверждать, что «бог делает что-нибудь вопреки законам природы», значит утверждать, «что бог поступает вопреки своей приро-

де. Нелепее этого ничего нет» [18, стр. 89]. «Говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению божьему,— мы говорим одно и то же» [18, стр. 49], а «в природе не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам, а также ничего, что не согласуется с ними или что не вытекает из них» [18, стр. 89]. Под природой он понимает «не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное (alia infinita)» [18, стр. 89]; значит, не только мир телесных вещей, но и сфера духовных явлений строжайше детерминирована, и никакому фидеизму не остается ни одной лазейки.

«Законы природы суть решения бога», говорит Спиноза, но «решения бога неизменны» [17, стр. 310—311]. Следовательно, сама неизменность естественных законов как бы обосновывается их отождествлением с понятием божественного предопределения. Подобным же образом и другие основные свойства господствующих в природе закономерностей — их необходимый, вечный, всеобщий характер —освещаются авторитетом бога. Разумеется, это не означает, что природные закономерности получают всю свою силу и могущество в результате их обожествления, но, подобно тому, как все совершенства субстанции, самой природы, которые, по учению Спинозы, вечны, должны были санкционироваться в глазах современников философа отождествлением бога и природы, подобно этому отождествление понятий божественного предопределения и всеобщей естественной закономерности должно было исключить всякие сомнения во всеобщности этой закономерности, в ее вечном и неизменном и т. д. характере. Непосредственное подтверждение этой мысли мы находим у Спинозы. В доказательство своего утверждения о том, что «никакое здравое основание не побуждает приписывать природе ограниченную мощь и силу и утверждать, что ее законы приспособлены только к известной сфере, а не ко всему», философ приводит следующий аргумент: «Так как сила и мощь природы суть самая сила и мощь бога, а законы и правила природы суть самые решения бога, то, конечно, должно думать, что мощь природы бесконечна, а ее законы столь обширны, что простираются на все» [18, стр. 90]. А «из того, что в природе не случается ничего, что не вытекает из ее законов, из того, что ее законы простираются на все, что мыслится и самим божественным разумом, из того, наконец, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок» [18, стр. 90], весьма ясно следует, что всякое чудо — нелепость, какое бы то ни было нарушение всеобщей закономерности исключено и т. д.

Божественное предопределение означает не что иное, как всеобщую детерминацию, но не приписывается ли ей самой именно фатальный характер [57]? На первый взгляд может показаться, что дело обстоит именно таким образом, поскольку, согласно Спинозе, божественное предопределение, т. е. естественная необходимость, распространяющаяся на все явления без исключения, носит вечный, неизменный, абсолютный характер, и никакая сила, даже сам бог, не может изменить что-либо в мире, в котором все существующее предопределено от века.

Некоторые исследователи (например, Я. Иванов) считают неопровержимым доказательством фаталистического характера спинозизма [119, стр, 173—175] следующие строки из письма Спинозы к Ольденбургу: «Я признаю фатальную необходимость всех вещей и явлений», и из письма к Шуллеру: «Все совершается по фатальной необходимости».

Однако приводимые Ивановым цитаты не могут быть признаны действительным доказательством фатализма Спинозы. Первая из них, данная в контексте, свидетельствует не зá, а против утверждений Иванова: «Я хочу объяснить здесь вкратце, в каком смысле я признаю фатальную необходимость вещей и действий». И разъяснения Спинозы, непосредственно следующие за этим, не оставляют никаких сомнений в том, в каком смысле понимает философ эту «фатальную необходимость»: «*Я никоим образом не подчиняю бога року* (fatum), но я считаю, что все с неизбежной необходимостью следует из природы бога — таким же образом, как все считают, что из природы самого бога следует то, что бог мыслит (intelligere) самого себя. Ведь никто не отрицает того, что это с необходимостью следует из божественной природы и никто однако же не думает, что бог мыслит самого себя, принуждаемый к этому каким-то роком: он мыслит самого себя совершенно свободно, хотя и необходимо» [18, стр. 633].

Спиноза, таким образом, определяет свое отношение к фатализму с максимальной ясностью: он категорически утверждает, что его учение о «неизбежной необходимости» всего сущего никоим образом не должно быть истолковано в духе фатализма. Иванов же, опуская наиболее важное в высказывании Спинозы, приводит лишь произвольно вырванную часть вступительной фразы, совершенно искажая смысл утверждения философа. Что же касается отрывка из письма Шуллеру, то здесь утверждение Спинозы о том, что «все совершается по фатальной необходимости», употребляется философом в полемике против Чирнгауса. «Я не знаю,— говорит Спиноза,— кто сказал ему (Чирнгаусу. — *И. К.*), что мы не можем достигнуть твердости и

постоянства духа, если все свершается по фатальной необходимости (ex fatali necessitate), и что это возможно лишь из свободного решения души?» [18, стр. 594]. Здесь, как мы видим, речь идет не о закономерностях природы вообще, а о детерминированности человеческого поведения, и Спиноза выступает здесь не в защиту фатализма, а главным образом против волюнтаризма. Но если данное высказывание может хоть в какой-то мере служить косвенным аргументом в пользу признания фаталистического характера его системы, то в сочинениях и особенно в письмах Спинозы содержатся многочисленные высказывания, явно свидетельствующие о необоснованности обвинения философа в фатализме. Вот некоторые из этих заявлений, которые Иванов не счел нужным упомянуть. В письме Якову Остенсу, критикуя истолкование «Богословско-политического трактата» Ламбертом ван Вельтгюйзеном, изложенное им в письме тому же Я. Остенсу, Спиноза, отвергая обвинения в атеизме со стороны Вельтгюйзена, заявляет: «Основанием для такого заключения автор считает то, что я будто бы отнимаю у бога свободу и подчиняю его року (fatum). Все это совершенно неверно» [18, стр. 555]. Во второй схолии к т. 33, ч. I Спиноза заявляет, что «подчинять бога фатуму» нелепость и «нелепее этого ничего нельзя сказать о боге», и философ даже не считает нужным «терять времени на опровержение этой нелепости» [17, стр, 393]. Разумеется, при решении подобной проблемы первостепенное значение имеют не отдельные высказывания автора, а выявление действительного смысла его учения, истинного характера его. Объективный же анализ самого учения убеждает в том, что детерминизм его есть не фаталистическое учение, а учение о господстве естественных закономерностей в реальном мире. И это в конечном итоге вынуждены признать и те советские исследователи спинозизма, которые объявляют его учение фаталистическим в той или иной степени. Характеризуя детерминизм Спинозы, как «механистический фатализм» [179, стр. 39], В. В. Соколов уже на следующей странице заявляет: «Исторический смысл философской системы Спинозы состоял в утверждении объективной закономерности природы, независимой ни от какого сверхъестественного вмешательства божества, в утверждении естественного объяснения всех явлений природы» [179, стр. 40]. Можно, разумеется, в известной мере пренебречь утверждением самого Спинозы: «Я никоим образом не подчиняю бога року (fatum)», хотя оно и весьма категорично и красноречиво, но философ не ставит здесь точку. Далее он прямо противопоставляет фатализму свое понимание необходимости как

антипод, прямо предупреждая, таким образом, против фаталистического истолкования своего учения, истинность чего и подтверждает полное воспроизведение отрывка из письма не только Ольденбургу, но и Остенсу. Смысл спинозовского заявления становится особенно ясным из черновика письма Остенсу: «Я утверждал, что все следует из природы бога с неизбежной необходимостью, подобно тому, как из природы треугольника следует, что три его угла равняются двум прямым, и подобно тому, как из природы бога следует, что бог самого себя мыслит» [18, стр. 700, прим. 240]. Таким образом, необходимость, с которой все существующее следует из природы бога, подобна той необходимости, с которой из природы геометрической фигуры следуют определенные свойства и отношения составляющих ее элементов. И это сравнение, как известно, далеко не случайное в учении Спинозы, оно часто повторяется философом, ибо лежит в основе его решения проблемы отношений субстанции и модусов. Обоснование этого положения мы находим и в сх. т. 17, ч. I, в сх. т. 49, ч. II и т. д.

Но равенство углов треугольника двум прямым, как и равенство радиусов окружности и т. п.— это не проявление фатума, не сила рока, а необходимое следствие и выражение сущности самой фигуры. Точно так же и господствующая в мире необходимость не рок, не фатум, не воплощение некой мистической, чуждой самому миру внешней силы, стихийно и слепо действующей и неотвратимо предопределяющей судьбу всего существующего по произволу. Господствующая в мире необходимость — это естественный закон, внутренне присущий самому миру, и подобно свойствам геометрической фигуры она естественное следствие и выражение самой сущности мира. Господствующая в мире необходимость исключает всякий индетерминизм и всякий произвол, но вовсе не исключает свободы. Свобода же противопоставляется не необходимости, а принуждению и насилию, но не заключает в себе никаких элементов волюнтаризма.

Необходимость и свобода

Трактовка Спинозой проблемы необходимости и свободы составляет, безусловно, его историческую заслугу. «Предваряя более чем на полтораста лет диалектические открытия Шеллинга и Гегеля,— пишет В. Ф. Асмус,— Спиноза — первый из мыслителей нового времени уразумел, что понятия необходимости и свободы, которые до него всеми рассматривались, как поляр-

но-противоположные, исключающие друг друга, образуют на самом деле диалектическое единство, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения» [62, стр. 46].

Неразрывное единство этих понятий несомненно для философа, каждое из них включает в себя другое. «Абсурдным и противным разуму кажется мне утверждение о том, что *необходимое* и *свободное* суть [взаимоисключающие] противоположности»,— заявляет Спиноза [18, стр. 584]. Само определение свободной вещи может быть дано только через понятие необходимости, как это явствует из опр. 7, ч. I. Правда, во второй части этой дефиниции свобода как будто противопоставляется необходимости: определяя несвободную вещь, философ именует ее необходимой вещью. Однако «необходимость» употребляется им здесь не в собственно спинозовском, а в обычном понимании, и не случайно философ тут же добавляет, что вещь несвободную лучше называть не необходимой, а принужденной.

На обязательность различения необходимости и принуждения, или насилия, Спиноза прямо указывает в одном из писем Г. Бокселю, считая, что именно смешение этих понятий и служит основанием для ошибочного рассмотрения свободы и необходимости как взаимоисключающих противоположностей [18, стр. 584, сл.]. Необходимость может быть «свободной и вынужденной»,— указывает Спиноза в письме Шуллеру [18, стр. 593]. Первая — это свобода, вторая — принуждение и, следовательно, не истинная необходимость. Определяя в том же письме свободную вещь опять-таки через понятие необходимости, философ противопоставляет ей уже непосредственно не необходимую (как в опр. 7 ч. I), а принужденную вещь: «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, чтó чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или другим определенным образом» [18, стр. 591]. Так, «бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы» [18, стр. 591]. «Бог действует с тою же необходимостью, с какой существует» [18, стр. 293], т. е. «действует абсолютно свободно» [18, стр. 293] и «*без чьего-либо принуждения*» [т. 17, ч. I]. Итак, действия бога и свободны, и необходимы, так как они следствия его природы. Необходимость и свобода не различаются в боге, как не различаются в нем причина и действие. Субстанция свободна, поскольку она причина самой себя, но она необходима, поскольку она действие этой причины,

стало быть, сама необходимость ее свободна, как и свобода ее необходима. И в этом нет никакого противоречия. Свобода и необходимость в их истинном значении не противоположные, а тождественные понятия. Истинная свобода противоположна не необходимости, которую она предполагает и включает в себя, а принуждению, насилию. Истинная необходимость противоположна не свободе, а всякого рода произволу и беспричинным явлениям. Но поскольку истинная необходимость и есть свобода, она так же противоположна всякому принуждению и насилию, а свобода в свою очередь исключает всякое своеволие и произвол.

Таким образом, истинная необходимость есть свобода, а свобода есть необходимость, но не принужденная, а свободная.

«Стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо; тем более нужно сказать это о бытии, познании и деятельности бога» [18, стр. 585]. Бог, говорит Спиноза, действует абсолютно свободно по необходимости своей природы. Но думать на основании этого, будто бог может сделать так, чтобы все вытекающее из его природы не происходило, будто бог может не делать того, что делает — столь же нелепо, как и утверждать, будто «бог может сделать так, чтобы из природы треугольника не вытекало равенство трех углов его двум прямым» [сх. т. 17, ч. I][58]. Подобная точка зрения вовсе не есть «оскорбление и умаление бога» [17, стр. 98], как полагают некоторые. Их ошибочное мнение основывается только на том, «что они не понимают как следует, в чем состоит истинная свобода», которая «вовсе не означает, как они думают, возможности делать или допускать что-либо хорошее или дурное»; истинная свобода «состоит *только в том, что первая причина не побуждается и не принуждается ничем иным* и только через свое совершенство есть причина всякого совершенства» [17, стр. 98]. Следовательно, уже сама возможность для бога не делать того, что он делает, была бы свидетельством его несовершенства. Нелепо также «мнение тех, которые полагают, будто бог все производит под идеей блага»[59]. Подобное телеологическое истолкование деятельности бога равносильно подчинению бога фатуму, но это неприемлемо для Спинозы (сх. 2, т. 33, ч. I).

Сторонники критикуемых Спинозой взглядов, стремясь доказать всесовершенство и абсолютное могущество бога, под его могуществом «обыкновенно понимают свободную волю и право бога надо всем существующим», в силу чего утверждают, «что бог имеет власть все разрушить и обратить в ничто» [сх. т. 3,

ч. II], т. е. объявляют случайным самый мир, отрицая его необходимость и закономерность. Но «бог не действует по свободе воли» [кор. 1, т. 32, ч. I]. Ум и воля принадлежат к natura naturata и не составляют природы бога, а «относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное», необходимо следующее из этой природы [кор. 1, т. 32, ч. I]. Утверждение, что бог действует по свободе воли, столь же нелепо, как и утверждение, что бог действует по свободе движения и покоя, ибо «воля имеет место в природе бога не более, как и все остальные естественные вещи; она относится к ней таким же образом, как движение, покой и все прочее», вытекающее из необходимости божественной природы (кор. 2, т. 32, ч. I). Ум и воля, таким образом, лишь одно из многочисленных проявлений деятельности бога, но ни в коем случае не основа этой деятельности. Так философ в теологической форме утверждает закономерность всего существующего.

Подчеркивая необходимый характер действий бога (субстанции), Спиноза тем самым указывает на причинную обусловленность всех явлений, на закономерность мира; признавая свободный характер действий бога, философ тем самым отрицает фатальный характер этих действий, указывает на их естественность; отрицая же абсолютную свободу воли бога, он тем самым признает объективный характер господствующей в мире закономерности, исключающей всякий произвол. Действия бога, т. е. явления природы, таким образом, необходимы, закономерны, но не фатальны и не произвольны. Они не проявления слепых, роковых сил, но и не продукты расчета, сознательных устремлений или произвола [17, стр. 98]. Материалистическая сущность детерминистического учения Спинозы заключена в формуле: «Все предопределено богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога» [17, стр. 394], т. е. из сущности самой природы. Критикуя ошибочные взгляды своих противников и основанные на этих ошибках многочисленные предрассудки, Спиноза видит главный источник предрассудков в телеологических представлениях, которые и подвергает уничтожающей критике в своем «Прибавлении» к I ч. «Этики».

Многочисленные предрассудки, препятствующие людям «понимать связь вещей таким образом, как я раскрыл ее», говорит Спиноза, «имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели». Более того, люди принимают за достоверное, «что и сам бог все направляет к какой-

либо определенной цели» [17, стр. 395]. Спиноза доказывает беспочвенность этих предрассудков, ставя под удар своей критики самое квинтэссенцию телеологии, выраженную в формуле: «Бог все сотворил для человека, человека же — для того, чтобы он чтил его» [17, стр. 395].

Согласно же точке зрения Спинозы, природа «не предназначает для себя никаких целей», ибо «в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве» [17, стр. 397].

Философ, таким образом, категорически отвергает всякие телеологические представления[60]. Но критика им телеологии есть одновременно и критика фатализма, ибо имманентная телеология и фатализм по существу равнозначны для Спинозы, о чем недвусмысленно свидетельствует вторая схолия к т. 33, ч. I.

Если стремление бога к цели понимается как результат его свободной воли и как разумное стремление, т. е. если придерживаются волюнтаристской телеологии, то критика Спинозой такого рода телеологии может казаться критикой с позиций фатализма. Так именно и полагает Диттес, усматривающий фатализм спинозовского учения в том, что в этой системе «бог или природа действует всецело по физической необходимости» (sic!), действует «без всякой разумно определяющей причины и конечной цели» [115, стр. 7]. Это замечание Диттеса свидетельствует против него самого: оно говорит не о фаталистическом, а детерминистическом характере спинозовского учения. Если же стремление к цели рассматривать как неизбежное, вынужденное, неизменное (а, как указывает Спиноза, «теологи и метафизики делают различие между целью, преследуемой вследствие нужды в ней, и целью уподобления» [17, стр. 397], т. е. свободно избранной целью), т. е. если придерживаться фаталистической телеологии, то в этом случае точка зрения Спинозы может казаться волюнтаристической, что нелепо. В учении Спинозы нет места ни волюнтаризму, ни настоящему фатализму. Ни имманентная телеология, ни какая-либо иная разновидность телеологического учения несовместимы со спинозизмом. Система Спинозы — система чистого детерминизма, хотя и механистического, метафизического, чем и объясняется ограниченность учения и в этой его части. Ограниченность эта проявляется в решении проблемы необходимости и случайности. В данной части учения оно составляет самое слабое звено.

Как известно, отрицание всякой случайности неизбежно ведет к фатализму. Спиноза отрицает случайность, следовательно, напрашивается как будто вывод, что его система должна быть признана фаталистической. Этот силлогизм и служит обычно одним из основных аргументов для тех, кто приписывает спинозизму фаталистический характер, апеллируя при этом к известным положениям Энгельса.

Однако такое умозаключение формально и поэтому поверхностно. В учении Спинозы действительно отрицается случайность, однако все дело в том, какое содержание вкладывает философ в понятие случайности. Проблема соотношения необходимости и случайности решается не совсем последовательно и на первый взгляд даже противоречиво.

«В природе вещей нет ничего случайного»,— утверждается в т. 29, ч. I, в сх. 1, т. 33, ч. I и т. д. Все единичные вещи случайны и разрушимы — гласит кор. т. 31, ч. II. Подобные, противоречащие друг другу утверждения мы встречаем и в других сочинениях философа («Краткий трактат», гл. III и др.). В спинозоведческой литературе эти противоречия снимаются таким образом: в системе Спинозы вещи необходимы по своей сущности, но случайны по существованию. Но подобное толкование, заключающее в себе правильную по существу мысль, поверхностно и несколько упрощенно.

Согласно Спинозе, неизменные, извечно существующие в боге сущности вещей действительно вечны и необходимы, но это вовсе не означает, что и вещи необходимы по своей сущности (в этом случае все конечные вещи оказались бы столь же вечными, как и их сущности, т. е. перестали бы быть конечными вещами). Конечные вещи «никогда не могут существовать благодаря силе или необходимости их сущности» [17, стр. 275]; более того, если «обращать внимание *просто на сущность вещи, а не на ее причину*, то мы назовем ее *случайной*» [17, стр. 276]. Ведь сущность вещи, по Спинозе, не заключает в себе необходимого существования самой вещи (по т. 24, ч. I), которое, следовательно, не вытекает с необходимостью непосредственно из сущности вещи. Рассматривая вещь со стороны сущности, «мы не находим в ней никакой необходимости существования, как в божественной сущности» [17, стр. 276]. Метафизически противопоставляя сущности конечных вещей им самим, Спиноза считает, что «обращая внимание только на их (конечных вещей.— *И. К.*) сущность, можно ее понять ясно и отчетливо без существования» [17, стр. 275], т. е. без

существования самой вещи. Значит, существование сущности вещи не есть существование самой вещи, не есть эмпирическое существование во времени вообще, а есть извечное существование в боге, которое возможно (точнее необходимо) до и независимо от эмпирического существования самих вещей[61]. Согласно опр. 3, ч. IV, единичные вещи называются случайными, «поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его». Таким образом, вещи по своей сущности не только не необходимы, но, напротив, случайны. Согласно сх. 1, т. 33, ч. I (и гл. III «Краткого трактата») всякая вещь «называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине». Поскольку же первое исключено, то конечные вещи, если они могут быть признаны необходимыми, должны быть необходимыми по отношению к своей причине. Именно это и утверждается в упоминавшейся III гл. «Краткого трактата». Такое утверждение, казалось бы, противоречит учению Спинозы. Ведь всякая конечная и, следовательно, случайная сама по себе (т. е. по самой своей сущности) вещь определяется, согласно т. 28, ч. I, к существованию и действию другой конечной причиной и, стало быть, также случайной вещью, эта — третьей и т. д. до бесконечности. Следовательно, поскольку причиной всякой конечной вещи является другая конечная вещь, то вещи, казалось бы, не могут быть необходимыми не только по своей сущности, но и по своей причине. Но конечная причина всего существующего, всякой вещи, по Спинозе, — бог, т. е. вечное и необходимое, а не конечное и случайное. Утверждая в III гл. «Краткого трактата», что конечные вещи «никогда не могут существовать благодаря силе или необходимости их сущности, но лишь благодаря силе своей причины», Спиноза не ставит здесь точки, а прямо указывает, какая именно причина вещей имеется в виду в данном случае: «Благодаря силе своей причины, т. е. бога, как творца всех вещей» [17, стр. 275]. А так как «все совершается лишь силою всетворящей причины, т. е. бога», или «лишь с помощью божественной мощи» [17, стр. 277], а последняя извечна и неизменна, то «во всех сотворенных вещах от вечности была необходимость их существования» [17, стр. 277]. В силу этого вещи не могут быть названы случайными, как и нельзя считать их случайными на том основании, что «бог мог решить это (существование и образ действия вещи.— *И. К.*) иначе; ибо в вечности нет понятий *«когда»*, *«перед»* или *«после»* или другого определения времени, и отсюда следует, что бог не существовал до этих решений так, чтобы мог решить это иначе» [17, стр. 277]. Таким образом,

поскольку причина всякой вещи — бог, вещи необходимы по своей причине[62].

Вот эта необходимость, «происшедшая у сотворенных вещей от причины», может относиться «или к их сущности, или к существованию, так как в сотворенных вещах то и другое различно» [17, стр. 276]. Но необходимость эта не может относиться к существованию вещи, ибо ближайшей причиной всякой конечной вещи, т. е. непосредственной причиной ее эмпирического существования, служит другая конечная вещь, случайная и по своей сущности (в том смысле, что сущность эта не заключает в себе необходимого существования самой вещи), и по своей причине, в качестве которой опять-таки выступает конечная вещь, случайная по сущности и ближайшей причине, и т. д. и т. д. Необходимость эта, следовательно, может относиться только к сущности конечных вещей, но не в том смысле, что существование вещи необходимо следует из ее сущности, а в том, что сама сущность извечна и необходима и существование ее как бы не зависит от актуального существования самой вещи. Таким образом, сущности вещей необходимы[63], но вещи не только не необходимы по своей сущности, но, наоборот, именно по отношению к сущности вещи случайны. Вещи необходимы по своей причине, поскольку причина их — бог; поскольку же ближайшая причина всякой вещи, т. е. причина ее эмпирического существования — другая конечная вещь, она случайна, и по своему существованию, и по своей причине. Таким образом, широко бытующая в спинозоведческой литературе формула может быть принята лишь с большими оговорками. Утверждение о том, что, по Спинозе, вещи необходимы по сущности (такая формулировка противоречит учению Спинозы) должно быть видоизменено следующим образом: согласно Спинозе, сущности вещей необходимы. Что же касается второй части упомянутой формулы, то и в нее должны быть внесены уточнения: существование вещи случайно по ближайшей причине, но необходимо по конечной причине. Однако положением: сущность вещи необходима, существование вещи случайно, не исчерпывается спинозовское решение данного вопроса. Допуская случайный характер существования вещей, Спиноза вовсе не утверждает, будто существование всякой вещи может быть лишь случайным. Оно может быть и необходимым не только по отношению к конечной причине всех вещей, т. е. богу, но и по отношению к ближайшей причине вещи[64]. Далее, Спиноза отрицает случайность не только по отношению к сущности, к природе вещей (как в т. 29, ч. I), но и по отношению к миру в целом. В одном из писем Бокселю Спиноза указывает: «Тот, кто считает мир необходимым

следствием (effectus) божественной природы, вместе с тем безусловно отрицает, что мир произошел случайно (casu)» [18, стр. 575], а мнение о случайном возникновении мира абсурдно [там же]. Отрицание же случайности по отношению к миру в целом означает признание необходимости и закономерности мира. Однако Спиноза отрицает и всякую случайность. В доказательстве т. 29, ч. I, где говорится, что нет ничего случайного «в природе вещей», философ приходит к заключению, что «случайного нет ничего». Столь категорическое отрицание случайности неопровержимо, казалось бы, свидетельствует о фаталистическом характере воззрений Спинозы. Здесь-то и выступает на первый план особое содержание понятия случайности в системе Спинозы. Философ следующим образом обосновывает свое отрицание случайности: «Нечто, не имеющее причины к существованию, никоим образом не может существовать; нечто случайное не имеет причины» [17, стр. 101]. Первая из посылок не требует доказательств для детерминиста Спинозы, вторую он доказывает следующим образом: «Если нечто случайное имеет определенную известную причину для существования, то оно должно быть необходимо; но быть одновременно случайным и необходимым есть противоречие» [17, стр. 101].

Итак, случайное, в понимании Спинозы, есть беспричинное. Всеобщий, необходимый и извечный характер действующих в природе закономерностей, провозглашаемый учением о божественном предопределении, исключает, как было показано выше, самое возможность существования чего бы то ни было сверхъестественного, беспричинного, необусловленного, не связанного со всеобщим порядком природы и противоречащего ему. Спинозовское отрицание случайности есть, таким образом, отрицание не случайности, а беспричинности и признание всеобщей детерминированности всех явлений. «Все необходимо» в устах Спинозы означает лишь «все причинно обусловлено», «все имеет свою причину». Следовательно, недопустимо расценивать как отрицание случайности и учение философа о том, что все, абсолютно все в мире необходимо, ибо под необходимостью всего сущего в этом учении понимается единственно лишь детерминированность всех вещей и явлений. Отрицая случайность, спиноза изгоняет из мира всякую мистику и чудеса.

Ошибка Спинозы заключается в характерном для него отождествлении случайного и беспричинного. Это давно подмеченное в спинозоведческой литературе отождествление как бы заслонило собой другой момент, составляющий, пожалуй, корень этой ошибки: отождествление причинно обусловленного и необходимого [65]. Быть одновременно причинно обусловленным и беспричин-

ным — явное противоречие. А так как причинно обусловленному, согласно Спинозе, тождественно необходимое, а беспричинному — случайное, то и «быть одновременно случайным и необходимым есть противоречие» [17, стр. 101]. Таким образом, отождествление детерминированного с необходимым и вытекающее из этого отождествление беспричинного со случайным приводит философа к метафизическому противопоставлению случайного и необходимого, к абсолютизации противоположности этих категорий, в результате чего он порой не видит, что и в его собственной системе одни и те же вещи выступают как необходимые в одном отношении и как случайные — в другом.

Спиноза, правда, приближается иногда к правильной трактовке случайного. Так, утверждая, что нет «ничего *случайного* в вещах», он характеризует случайное как то, «что на деле может существовать или не существовать» [17, стр. 277]. Однако и такое понимание случайного философом отвергается, ибо то, что может «существовать или не существовать», представляется ему и чем-то причинно обусловленным и беспричинным одновременно, т. е. противоречием.

Не останавливаясь на доказательстве невозможности того, чтобы случайное имело определенную причину, Спиноза рассматривает вопрос о возможности существования случайного в силу случайной причины. Если бы нечто случайное, говорит он, имело своей причиной случайное же, то последнее было бы случайным либо по своему существованию, либо, существуя необходимо, случайно в качестве причины. Но в первом случае, «когда нечто случайное потому случайно, что причина его случайна, то и причина должна быть случайна, потому что причина, вызвавшая ее, также случайна, и *так до бесконечности*» [17, стр. 101]. Этот случай исключается философом, ибо невозможно признать случайной первопричину всего сущего[66].

Во втором же случае, т. е. «если бы эта причина не была определена в большей степени произвести одно или другое, т. е. вызвать это нечто или не вызвать, то вообще невозможно было бы как то, что она произвела бы это, так и то, что она не произвела бы этого, что было бы прямым противоречием» [17, стр. 101—102]. Таким образом, вместо того чтобы заключить, что в данном случае было бы равно возможно и то, что причина произвела бы нечто, и то, что она бы не произвела его, Спиноза заключает, что то и другое «вообще невозможно». Философ рассуждает в данном случае сугубо метафизически: «или — или».

Итак, спинозовское отрицание случайности есть отрицание беспричинности, следовательно, есть признание всеобщей детер-

минированности. Вместе с тем следует ответить на вопрос: не отрицает ли он объективный характер самой случайности?

«Возможное и случайное не являются состояниями вещей» [17, стр. 276]. «Возможное и случайное — лишь недостаток нашего разума» [17, стр. 277]. То и другое «есть недостаток нашего восприятия, а не что-либо реальное» [17, стр. 277]; они «обозначают только недостаток нашего знания относительно существования вещи» [71, стр. 278] — неоднократно заявляет Спиноза. В каком же смысле следует понимать утверждение его о том, что вещь называется случайной «единственно по несовершенству нашего знания»? Утверждая, что вещь случайна из-за недостаточности нашего познания, Спиноза вовсе не объявляет случайность продуктом человеческого воображения, хотя именно такое, казалось бы, утверждение содержится в кор. 1, т. 44, ч. II: «От одного только воображения зависит то, что мы смотрим на вещи, как на случайные, как в отношении к прошедшему, так и в отношении к будущему». Но под воображением, точнее говоря, под имагинацией, философ, как известно, понимает определенный род познания, так называемый первый род, т. е. познание, определяемое как недостаточное, неадекватное. Следовательно, указанный королларий подтверждает лишь высказанную выше мысль: случайность вещей — результат недостаточности познания, а не плод воображения. И если указанный королларий говорит о низшем роде познания, при котором вещи представляются как случайные, то сама т. 44 говорит о высшем познании, о познании разумом, при помощи которого вещи познаются как необходимые[67]. *«Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые»* — гласит т. 44, ч. II, а в доказательстве теоремы указывается, что разум воспринимает вещи правильно (по т. 41), а именно, как они существуют в себе (по акс. 6, ч. I), т. е. в их сущности.

«Я называю единичные вещи *случайными,* поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его»,— говорит Спиноза в опр. 3, ч. IV. Философ, как видим, прямо признает здесь случайный характер вещей.

Итак, спинозовское решение проблемы случайности весьма сложно. Оно заключает в себе не только положительные моменты, но и многие слабости и недостатки, служащие основанием для обвинений философа в фатализме, в субъективистском истолковании категории случайности и т. д. И если поводом к подобного рода истолкованию не может, вопреки мнению многих авторов, служить сх. 1, т. 33, ч. I, то такой повод дают некоторые другие

места «Этики», в частности кор. т. 31, ч. II. В нем говорится: «Все единичные вещи случайны и разрушимы», причем «под случайностью вещей и их способностью к разрушению» следует понимать лишь то, что «мы не можем иметь об их длительности никакого адекватного познания» (по т. 30, ч. II), так как «кроме этого (по т. 29, ч. I) случайного нет ничего». В т. 31, ч. II, доказывающей неадекватность познания длительности единичных вещей, и в служащей ее основанием предыдущей т. 30 (о неадекватности познания длительности человеческого тела) речь идет опять-таки о низшем роде познания, не дающем человеку достоверных сведений ни о длительности его тела, ни о длительности внешних тел. Однако поставить точку на этом роде познания — значит исказить спинозизм. Человек обладает и другими, высшими родами познания, дающими адекватное знание и длительности (временнóго продолжения) человеческого тела и длительности внешних тел. Но если случайное в вещах составляет единственно лишь неадекватность наших представлений об их длительности, то с приобретением адекватных представлений об этой длительности исчезает и всякий элемент случайности в вещах. Так, случайность изгоняется Спинозой из мира, и фаталистические выводы из его детерминистического учения становятся неизбежными. Однако они неприемлемы и для самого Спинозы.

В той или иной мере упрекая Спинозу в фатализме, советские исследователи апеллируют обычно к известным положениям Энгельса, к его критике механистического детерминизма французских материалистов. Эта критика имеет, безусловно, непосредственное отношение и к воззрениям Спинозы, но при этом не замечают, сколь похожа она на критику, которой сам Спиноза подвергает представителей телеологических воззрений. Родство критических замечаний, высказанных и Энгельсом, и Спинозой, нетрудно выявить сравнительным анализом этих замечаний. В известном фрагменте «Случайность и необходимость» Энгельс указывает, что с точки зрения механистического детерминизма любой факт: и то, что «в этом стручке пять горошин, а не четыре или шесть, что хвост этой собаки длиною в пять дюймов, а не длиннее или короче на одну линию, ...что в прошлую ночь меня укусила блоха в 4 часа утра, а не в 3 или в 5, и притом в правое плечо, а не в левую икру,— все это факты, вызванные не подлежащим изменению сцеплением причин и следствий, незыблемой необходимостью, и притом так, что уже газовый шар, из которого произошла солнечная система, был устроен таким образом, что эти события должны были случиться именно так, а не иначе. С необходимостью этого рода мы тоже еще не выходим за пределы

теологического взгляда на природу. Для науки почти безразлично, назовем ли мы это, вместе с Августином и Кальвином, извечным решением божиим, или, вместе с турками, кисметом, или же необходимостью» [10, стр. 533]. А вот как Спиноза критикует сторонников телеологии: если камень, упавший с кровли, пробьет голову человеку и убьет его, они будут доказывать, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; «так как если бы он упал не с этой целью по воле бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется очень много)?» Если же ответить им, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге, то они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время, почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если же ответить, что ветер поднялся потому, что море начало волноваться, а человек был приглашен в гости, то они опять будут задавать неизменный вопрос «почему», ибо «вопросам нет конца» [17, стр. 398]. Разве это рассуждение Спинозы не свидетельствует о том, что он признает случайный характер различных событий как сцепление различных обстоятельств? Всякое явление имеет свою причину, но явления могут и «случайно соединиться» и нелепо задавать вопрос «почему», когда речь идет об этой случайной комбинации явлений, хотя каждое из них несомненно детерминировано. Спиноза подчеркивает здесь и всеобщую детерминированность явлений и бессмысленность попыток отыскивать причины всякого стечения обстоятельств, допуская тем самым возможность их случайной комбинации. Спиноза выступает против объяснения всякого случайного явления ссылками на извечную необходимость, именуемую решением бога. Но против того же выступает и Энгельс. И Энгельс, и Спиноза в различной, разумеется, форме признают наличие случайных явлений и считают неправомерным объяснять такие явления ссылкой на извечную необходимость. Детерминизм Спинозы — механистический, и, как к таковому, к нему в принципе применима критика Энгельса, но ее следует применять к нему с большими оговорками. Энгельс, выступая против указанных воззрений, подчеркивает, что ни в одном из рассмотренных случаев «нет и речи о прослеживании причинной цепи» [10, стр. 533]. У Спинозы, как известно, прослеживание причинной цепи ставится во главу угла, и философ упрекает своих противников именно в том, что своим бесконечным «почему» они не отыскивают подлинных причин явлений, а прикрывают свое невежество ссылками на волю бога, прибегают к «новому способу доказательства, именно приведения не к невозможному, а к незнанию» [17, стр. 398]. Оттого, что нам скажут, говорит

Энгельс, что какой-либо факт «предусмотрен уже в первоначальном устройстве солнечной системы, мы ни на шаг не подвинемся дальше» [10, стр. 534]. Ссылка на первоначальное устройство солнечной системы, на извечную необходимость есть ссылка на волю бога. Но против подобного рода ссылок выступает и Спиноза. Они, говорит он о своих противниках, «таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле бога, т. е. к asylum ignorantiae (убежище незнания)» [17, стр. 398]. Совершенно ясно, что между фатализмом и спинозовским детерминизмом нельзя ставить знак равенства. Различие их заключается еще и в том, что фатализм в конечном итоге отрицает познаваемость мира, спинозовский же детерминизм не только не отрицает, но и обосновывает самое возможность познания мира[68].

Но если детерминистическое учение Спинозы не может быть признано последовательно фаталистическим применительно к природе вообще, то, может быть, оно таково применительно к человеку? Если неправильно заявление Диттеса о том, что «универсальный фатализм» превращается в детерминизм только при переходе от природы в целом к рассмотрению индивидуального [115, стр. 7], то, может быть, правы исследователи, утверждающие противоположное этому?[69]

Принципы детерминизма Спиноза распространяет на всю область сущего, в том числе и на человека. В самом этом факте некоторые исследователи усматривают фаталистический характер воззрений Спинозы. Беляев, например, видит фатализм спинозовского учения уже в том, что душа, по этому учению, подчинена закону необходимости [70, стр. 354], а сам фатализм в системе Спинозы объявляется «непосредственным результатом применения дедуктивного метода к решению космогонической проблемы» [70, стр. 369]. Диттес полагает, что детерминизм Спинозы, устремляя все внимание на обусловленность человеческой воли, делает невозможной какую-либо свободу [115, стр. 11—12]. Таким образом, уже признание самого факта детерминированности человеческого поведения истолковывается этими авторами как фатализм. Необходимый характер человеческих поступков, по их мнению, как и по мнению многих других, исключает всякую свободу человека. Сам Спиноза, для которого свобода и необходимость не только не исключают, но и предполагают друг друга, оказывается головой выше многих исследователей, в том числе и знакомых с логикой Гегеля.

В детерминистическом учении Спинозы ярко проявляется указанное Марксом расхождение между объективным содержанием

учения и субъективными представлениями его автора, чем и объясняется противоречие между фаталистическими тенденциями спинозовского детерминизма и устремлениями самого философа. Заслуга мыслителя в том, что, неизменно оставаясь на детерминистических позициях, он пытается дать на этой почве положительное решение проблемы свободы. Однако узкие рамки механистического детерминизма делают это невозможным. Настоящее решение этой проблемы недостижимо с указанных позиций (что и составляет один из основных пороков всего домарксовского, метафизического материализма). Это становится совершенно очевидным при исследовании принципов спинозовского детерминизма, применяемых к человеческому поведению. Философ и в этой части учения стремится преодолеть фатализм, отстаивая свободу человеческих действий, но обосновываемая им свобода в конечном счете оказывается не подлинной свободой.

Как признается порой философ, он не может объяснить до конца соотношения всеобщей предопределенности со свободой человеческой воли; по его мнению, мы можем лишь «до некоторой степени понять это» [18, стр. 480], так как «есть многое, что превосходит нашу способность понимания», но «нельзя поэтому отказываться от того, что очевидно, ради того, что неизвестно» [17, стр. 277—278], и «для нас достаточно знать, что мы свободны, что это возможно, несмотря на божественное предначертание» [17, стр. 480].

Эти заявления свидетельствуют не только о добросовестности ученого, не удовлетворенного собственным решением проблемы, но и о его глубокой убежденности в существовании человеческой свободы, представляющемся ему очевидным.

О свободе действий человека

В сочинениях Спинозы мы находим много положений, как будто подтверждающих фаталистический характер его детерминизма применительно к человеку, но в тех же сочинениях содержится не меньше противоположных положений.

Глава XVIII «Краткого трактата» открывается следующей фразой, подводящей итог предшествовавшим рассуждениям: «Мы видим, таким образом, что человек как *часть целой природы,* от которой он зависит и которою он также управляется, сам по себе ничего не может делать для своего спасения и счастья» [17, стр. 142]. Люди «действительно слуги, даже рабы бога» [17, стр. 142].

В схолии к т. 49, ч. II утверждается, что «мы действуем лишь

по воле бога», и значение излагаемого учения заключается, в частности, в том, что «оно учит, каким образом мы должны вести себя в отношении к делам судьбы, иными словами, в отношении к тому, что не находится в нашей власти, т. е. не вытекает из нашей природы: а именно, куда бы ни обернулось счастье, ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечного определения бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым». Здесь, таким образом, подчеркивается и то, что «дела судьбы — не в нашей власти», и тщетность человеческих усилий в попытке изменить что-либо в этом отношении. Эти и некоторые другие высказывания, как и ряд более общих положений — о всеобщем божественном предопределении — звучат сами по себе фаталистически. Но приводить их в качестве основных доказательств фатализма Спинозы в учении о человеческом поведении, как это делают некоторые исследователи, совершенно непозволительно. Ведь Спиноза часто утверждает и прямо противоположное. Например, объявляя Магомета обманщиком за то, что он «совершенно отнимает» у людей свободу, Спиноза категорически утверждает, что свобода «безусловно должна быть признана» [18, стр. 557].

Приведенные высказывания явно противоречат друг другу, но их нельзя считать свидетельством непоследовательности Спинозы. Сделанные в разное время и по различным поводам, принадлежащие к различным этапам творчества философа и различным его сочинениям, они совершенно иначе звучат в контексте, нежели будучи вырванными из него. В решении рассматриваемого вопроса, как и всех прочих, определяющим следует признать не те или иные отдельные высказывания философа, а основные принципы его учения, самое суть учения. Этика Спинозы в целом не может быть признана фаталистической, и философ решает этические проблемы отнюдь не фаталистически. Недопустимо также истолкование его этического учения как непоследовательного, половинчатого и противоречивого. И отрицание, и признание свободы воли человека мы находим не только в различных частях учения, но и в одних и тех же положениях, однако свобода, отрицаемая философом, вовсе не тождественна свободе, им признаваемой. В одно понятие он вкладывает совершенно различный смысл, так что не может быть речи о непоследовательности его в трактовке проблемы, но несомненно имеется некоторая эволюция его воззрений в решении ее различных аспектов.

Распространяя законы детерминизма на всю природу, Спиноза, естественно, подчиняет этим законам и человека, ибо человек «есть часть природы» [18, стр. 292]. Как часть природы, как один

из модусов, человек подчинен господствующим в мире механическим законам, но это отнюдь не значит, что деятельность человека может быть отождествлена с прочими естественными процессами, что действия человека тождественны поведению прочих физических тел, каковыми они должны были бы быть, будучи фатально обусловленными. И хотя «вообще действия всех существующих вещей и вытекают с необходимостью из божественных законов и божественного предначертания и находятся в постоянной зависимости от бога, но тем не менее,— подчеркивает Спиноза,— они различаются между собой не только по степени, но и по сущности» [18, стр. 494]. Обусловленность человеческих действий не равнозначна обусловленности взаимодействия физических компонентов. Человек не только протяженное, но и мыслящее существо, и, хотя самому Спинозе известны лишь механические закономерности, он считает абсолютно невозможным подчинение человеческого мышления законам механики, отрицая еще более решительно, нежели Декарт, всякую возможность механистического объяснения явлений человеческого сознания. Поскольку же человек обладает разумом и волей, поскольку сознание человека не подчинено механическим законам, постольку и воздействие этих законов на поведение человека, как и приложение этих законов к человеческому поведению в целом, а, стало быть, и объяснение его на основе этих законов должны быть иными, отличными от воздействия этих законов на прочие модусы и от объяснения их поведения. Само воздействие естественных законов в некоторой степени зависит от «человеческой мощи» (воли): «Хотя я безусловно допускаю, что все определяется к существованию и действию согласно всеобщим законам природы известным и определенным образом, тем не менее я говорю, что эти законы зависят от соизволения людей» [18, стр. 62].

Спиноза отвергает всякие ссылки на рок в объяснении человеческого поведения. «Пресловутое общее рассуждение о судьбе» [18, стр. 63], говорит он, не дает нам знания истинного положения вещей. Подчинение человеческих действий естественным закономерностям не может быть истолковано фаталистически, но в равной мере не допустимо и истолкование его в духе волюнтаризма. Уже сам факт детерминированности человеческих действий противоречит абсолютно свободной воле в обычном ее понимании. Спиноза категорически отвергает так называемую свободную волю и дает детальнейшее обоснование учению о детерминированности волевых явлений.

Воля, как и все сущее, «должна иметь внешнюю причину, которой она необходимо вызывается» [17, стр. 102]. И уже в силу

этого она не может быть названа свободной причиной человеческих действий, ибо свободная причина состоит в том, что «она не зависит от чего-либо иного» [17, стр. 99] и *«не побуждается и не принуждается ничем иным»* [17, стр. 98]. Принадлежащая к natura naturata воля представляет собой один из модусов, следовательно (по т. 28, ч. I), каждое отдельное ее проявление «может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта — снова другой и так до бесконечности». Отсюда: *«Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой»* [т. 32, ч. I]. Как всякий модус, воля не может произвести что-либо самостоятельно, ибо «вещи сами по себе никогда не имеют никакой мощи производить что-либо или определять себя к какому-либо действию; и это имеет место не только в вещах вне человека, но и в самой человеческой воле» [17, стр. 307—308]. Но воля вообще не может производить что-либо, хотя бы и под влиянием внешней причины: так как она есть «лишь модус мышления (мысленная сущность), а не реальное существо, то ею ничего не может быть создано, nam ex nihilo nihil fit (ибо ничто не происходит из ничего)» [17, стр. 139]. Поскольку же «воля не есть вещь в природе, но лишь фикция», то «нечего и спрашивать, свободна ли она или нет» [17, стр. 139]. Так как человек «имеет то одну, то другую волю, то он делает из нее в своей душе всеобщий модус, который он называет волей, точно так, как он образует идею человека из [представлений] того и другого человека». Не умея различать «действительные существа от мысленных сущностей», человек «рассматривает мысленные сущности как вещи, действительно существующие в природе, и, таким образом, считает себя причиной некоторых вещей» [17, стр. 138—139]. Итак, воля — лишь результат обобщения, образованное на основе отдельных волевых актов общее понятие, представляющее собой фикцию [70]. Все человеческие влечения, желания, воления, на основе которых и составляется понятие воли, имеют свои вполне определенные причины, но не порождаются некоей независимой, абсолютно свободной волей. Человеческая душа вообще не обладает абсолютной способностью воли, или «абсолютной способностью разумения» и другими подобными способностями, которые «совершенно вымышлены, или же составляют не что иное, как метафизические или универсальные сущности (entia metaphysica, sive universalia), обыкновенно образуемые нами из единичных явлений» [сх. т. 48, ч. II].

Душа (по т. 11, ч. II) сама составляет определенный модус мышления, поэтому (по кор. 2, т. 17, ч. I) она не может быть свободной причиной своих действий; «в душе нет никакой абсолют-

ной или свободной воли», и ко всякому хотению она определяется причиной, определяемой другой причиной и т. д. (т. 48, ч. II). Представления о свободе воли — иллюзия, но иллюзия необходимая: этот «предрассудок врожден всем людям» [18, стр. 592]. И если бы движущийся камень обладал сознанием, он думал бы, «что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» [18, стр. 592]. Но аналогичность человеческой свободы «свободе» движущегося камня отнюдь не означает тождества их поведения. Воля человека не является слепой, неразумной. Спиноза в отличие от Декарта не противопоставляет волю разуму, и если в учении французского мыслителя воля простирается далее, чем разум, то опровержение этой мысли составляет один из основных моментов полемики Спинозы с его противниками.

В душе, по т. 47, ч. II, «нет никакой абсолютной способности хотеть или не хотеть, но только отдельные волевые явления, именно то или другое утверждение, то или другое отрицание» [док. т. 49, ч. II].

Под волей Спиноза понимает «способность утверждения и отрицания» [сх. т. 48, ч. II]. Поскольку же и «всякая идея, в силу того, что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание» [сх. т. 49, ч. II], о всяком волевом явлении следует сказать, что «помимо идеи оно ничего не составляет» [сх. т. 49, ч. II]. Но воля состоит из волевых явлений, ум — из идей. «Воля и ум не составляют ничего помимо отдельных волевых явлений и идей» [кор. т. 49, ч. II, док.]; «ум и воля относятся к той или другой идее или к тому или другому волевому явлению точно так же, как каменность к тому или другому камню или человек к Петру и Павлу» [сх. т. 48, ч. II]. А так как отдельное «волевое явление (volitio) и идея — одно и то же» [док. кор. т. 49, ч. II], то и «воля и разум — одно и то же» [кор. т. 49, ч. II]. Эти две стороны человеческой психики как бы отождествляются в процессе духовной деятельности человека. Способность воли, таким образом, ограничена способностью познания, что уже само по себе свидетельствует о детерминированности воли, ее обусловленности, зависимости, т. е. о невозможности абсолютной свободы.

Хотя желания человека могут служить достаточными мотивами человеческого поведения, но сами желания не абсолютно произвольны, а детерминированы определенными причинами и в первую очередь знаниями, на основе которых они и возникают.

Всякое *«желание зависит от понятия о вещах, а познание (идея) должно иметь внешнюю причину»* [17, стр. 141].

Природа идей определяется природой объекта, а не волей человека, не человеком вообще. Стало быть, поскольку волевые явления по своей сущности тождественны с идеями вообще (ибо утверждение составляет свойство самой идеи, а не особой способности души), их природа также зависит не от нас самих, а в первую очередь от объектов, вызывающих их. Отстаивая так называемую свободу воли, некоторые пытаются отрицать эту связь, указывая, что утверждение и отрицание (или воля) относительно данной вещи могут быть и независимы от знаний, понятий, а следовательно, и от объектов. Человек, говорят они, может утверждать или отрицать о вещи нечто иное, чем то, что ему о ней известно. Верно, отвечает им Спиноза, но, во-первых, лишь в том случае, если существуют причины, побуждающие нас к этому; во-вторых, мы «никогда не достигнем ни словами, ни иными средствами того, чтобы чувствовать вещи иначе, чем мы их чувствуем» [17, стр. 139]. Мнение, будто «единственно во власти души находится говорить или молчать»,— совершенно ошибочно. Как раз опыт, на который при этом ссылаются, «более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей» [17, стр. 459—460]. Говоря, что человек воздерживается от суждения, «мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь не адекватно». Следовательно, «воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободная воля» [17, стр. 450].

Некоторые смешивают образы, слова и идеи, полагая, что идеи состоят в образах, возникающих у нас вследствие столкновения с вещами, а идеи, о которых мы не можем составить подобного образа, суть результат «свободного произвола воли». Идея — модус мышления — «не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах», ибо сущность образов и слов «составляется из одних только телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления» [сх. т. 49, ч. II]. Воля человека, его душа вообще, не может произвести сама по себе и сама из себя что-либо телесное, не может сама породить телесное движение. И так как «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою» (по т. 2, ч. III), то душа, или воля как одно из ее проявлений, не может быть причиной телесных движений. Эту теорему нельзя истолковать в духе психофизического параллелизма. Спиноза признает теснейшую связь и взаимодействие души и тела. Психическое не может быть абсолютно свободно, независимо от физического; напротив, оно им определяется. Представления же

о свободе воли основываются как раз на том мнении, будто «дух не создается какими-либо естественными причинами, но творится непосредственно богом и настолько независим от остальных вещей, что имеет абсолютную власть самоопределения» [18, стр. 292]. Спиноза, по учению которого все существующее имеет только естественные причины, подвергает обстоятельной критике идеалистические воззрения о природе духа, утверждения о его сверхъестественном происхождении и абсолютной независимости от материи. Мысль о том, будто «тело по одному только мановению души то двигается, то покоится и производит весьма многое, зависящее исключительно от воли души и ее искусства измышления» [док. т. 2, ч. III],— не обоснована. Ведь опыт еще не научил, «к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою» [док. т. 2, ч. III]. Никто еще «не изучил устройства тела настолько, чтобы мог объяснить все его отправления». Но многие факты показывают, что «само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому такому, от чего приходит в изумление его душа». Никто также не изучил душу настолько, чтобы знать средства и степень ее воздействия на тело. Поэтому, утверждая, «что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей власть над телом», люди не знают, что говорят, «и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна» [сх. т. 2, ч. III].

Спиноза не отрицает, что «если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно»; этому учит опыт. Но тот же опыт учит, что «и наоборот, если тело недеятельно, то и душа неспособна к мышлению». При этом способности души суть «не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела». И «как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать,— одна и та же вещь» [сх. т. 2, ч. III]. В единстве и взаимодействии души и тела ведущая и определяющая роль принадлежит телу. Чувства, мысли, желания и поступки человека не следствие его свободной воли. Лишним доказательством этого является тот факт, что «мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем». Но вспомнить или забыть о чем-либо «не находится в свободной власти души» [сх. т. 2, ч. III].

Наконец, если бы человек всегда поступал абсолютно свободно, ему, вероятно, не пришлось бы раскаиваться в содеянном, как

это часто бывает [18, стр. 592—593]. Итак, ни о какой абсолютной свободе воли не может быть и речи.

Однако все эти рассуждения не могут и не должны служить основанием для утверждения о том, что Спиноза отрицает действительную свободу человека, считает его игрушкой слепой судьбы, рока, фатума. Человек не может делать или не делать что-либо по собственному произволу, но «свобода состоит не в том, чтобы делать нечто или не делать» [17, стр. 100]. Действия человека необходимы, а свобода «не уничтожает необходимости действования, но предполагает» [18, стр. 295]. Воля человека не свободна в том смысле, что она всегда детерминируется определенными причинами. Но детерминированность воли не отрицает ее подлинной свободы. Действия человека необходимы, но в то же время они могут быть и свободными. Сама свобода действий человека возможна только в силу необходимого характера их. И если не все необходимые действия суть свободные, то все свободные действия человека непременно суть действия необходимые. Сама необходимость, подчеркивает Спиноза, бывает «свободной и вынужденной» [18, стр. 593]. «Мы можем,— говорит философ,— поступать свободно и быть причиной чего-нибудь, несмотря на то, что все это мы делаем по необходимости и согласно божественному предначертанию» [18, стр. 480]. Если, как признается порой Спиноза, сам он не может объяснить до конца соотношение всеобщей предопределенности со свободой человеческой воли, если мы можем, по его мнению, лишь «до некоторой степени понять это» [18, стр. 480], то «нельзя поэтому отказываться от того, что очевидно, ради того, что неизвестно», так как «есть многое, что превосходит нашу способность понимания» [17, стр. 277—278], и «для нас достаточно знать, что мы свободны, что это возможно, несмотря на божественное предначертание» [17, стр. 480]. Обращая внимание на свою природу, говорит он, можно ясно и отчетливо понять, что мы свободны в своих действиях, а обращая внимание на природу бога, мы столь же ясно и отчетливо познаем, что все зависит от него [см. 17, стр. 278]. Иными словами, человек как существо мыслящее свободен по своей природе, но он зависим от окружающего его мира.

Философ отрицает не подлинную свободу действий человека, а необусловленность этих действий, произвол в их выборе. Сама свобода действий человека возможна только в пределах необходимости. Я, заявляет Спиноза, «полагаю свободу не в свободном решении (decretum), но в свободной необходимости (libera necessitas)» [18, стр. 591]. Но отрицание произвола в выборе действий есть вместе с тем отрицание независимости человека от внешних

причин. Свобода человека, по Спинозе, не только не означает внутренней недетерминированности, но она не равнозначна и независимости человека от внешних объектов. Широко распространенная в спинозоведческой литературе ошибка по рассматриваемому вопросу и заключается в том, что учение Спинозы о свободе человека истолковывается в духе волюнтаризма и индетерминизма — как абсолютной независимости поведения человека от внешних причин, от окружающей природы.

Причиной возникновения этой ошибки является метафизический подход к спинозовскому определению свободы, согласно которому свобода заключается в следовании необходимым законам собственной природы и отсутствии принуждения извне.

В этом определении отрицается внешнее принуждение, но не внешние причины, внешняя детерминация вообще. В спинозоведческой литературе обычно дается следующее толкование спинозовского различения необходимости (необходимость в настоящем смысле слова, т. е. свободная необходимость, и вынужденная необходимость, точнее, принуждение): извне детерминируемая необходимость есть принуждение; необходимость же, вызываемая исключительно законами внутренней природы вещи, есть свобода. Подобное решение, правильное в своей основе, не может быть абсолютизировано. Конечно, так как свободные действия — это действия, совершаемые из внутренней необходимости, а принуждение — результат исключительно внешнего воздействия, то принуждение не может быть результатом внутренней детерминации. Но не всякая внешняя детерминация, не всякая необходимость есть принуждение и, следовательно, внешняя детерминация сама по себе еще не исключает свободы. Это во-первых. Во-вторых, внутренняя детерминация не исключает внешней детерминации, т. е. необходимости.

В своем письме Шуллеру Спиноза прямо заявляет, что данное Чирнгаусом определение свободы («свободным является тот, кто не принуждается никакой внешней причиной») принадлежит Декарту [18, стр. 593] и, следовательно, не совпадает с его, Спинозы, определением[71]. В полемике с Чирнгаусом философу важно выяснить, что же подразумевают под принуждением. Если, говорит он, под принужденным человеком понимается тот, «кто действует вопреки своему желанию, то я согласен, что в некоторых вещах мы нисколько не принуждаемся и в этом отношении обладаем свободной волей». Если же под принужденным человеком понимается тот, «кто действует хотя и не против своего желания, но тем не менее необходимо... то я отрицаю, чтобы мы были свободны в чем бы то ни было» [18, стр. 593]. Таким образом, необхо-

димый характер человеческих действий не означает, что человек всегда поступает вопреки собственным желаниям.

Отождествление человеческой свободы с абсолютной независимостью от окружающей среды прямо противоречит учению Спинозы, согласно которому *«невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину»* [т. 4, ч. IV]. В «Политическом трактате» философ заявляет: «Я вообще называю человека свободным лишь постольку, поскольку он руководствуется разумом, ибо [в этом случае] он определяется к действованию причинами, которые могут быть адекватно поняты из его природы, хотя ими он необходимо определяется к действованию» [18, стр. 295]. Следовательно, действия человека свободны лишь постольку, поскольку они разумны. Разумные (свободные) действия — это действия, совершаемые на основе адекватных идей, Эти идеи порождаются только разумом, но сами они возникают в силу существования реальных объектов (и их воздействия на разум), и адекватность идей — это соответствие их этим объектам. Таким образом, и сами разумные действия, сам разум, сама причина свободы человеческих действий детерминируется в конечном счете извне, имеет своей причиной внешние объекты. Поскольку познание (идеи) зависит от самого человека, оно свободно, но познание зависит также и от объекта, и постольку оно необходимо.

Если бы свободные действия были абсолютно не детерминированы внешними причинами, абсолютно независимыми от окружающей природы, то они могли бы и не согласоваться с ней и даже противоречить ей. Но человек, руководствующийся разумом, не может совершить что-либо «вопреки вечному решению бога» [18, стр. 299]. В системе Спинозы разум не противопоставляется природе и не противоречит ей, наоборот, он не требует ничего противного природе [сх. т. 18, ч. IV].

Уже отрицание «абсолютной власти мышления» есть отрицание абсолютной независимости человека, абсолютного характера человеческой свободы. Абсолютизируя значение разума в совершении свободных действий, некоторые исследователи отрицают значение всех внешних причин, в том числе и самих объектов адекватного познания. Утверждения Чирнгауса о том, будто Спиноза называет свободным «то, что̂ никакой причиной ни к чему не детерминируется» [18, стр. 589], будто «сущность свободы заключается в том, что мы ничем не детерминируемся» [18, стр. 590], Спиноза объявляет недоразумением [18, стр. 591].

Но как же в таком случае до́лжно понимать спинозовское определение свободной вещи? Ведь в том же самом письме Шуллеру Спиноза недвусмысленно заявляет: «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы» [18, стр. 591]. Если бы на этом и оканчивалось данное определение, то здесь еще бы не было прямого повода для недоразумений, ибо, как мы видели, действие на основе необходимости собственной природы еще не исключает внешней детерминации. Но в цитируемом определении далее говорится: «Принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действованию тем или другим определенным образом» [18, стр. 591]. Следовательно, всякая извне детерминируемая вещь характеризуется как принужденная, и только самодетерминирующаяся вещь признается свободной. Не противоречит ли это спинозовскому учению о человеческой свободе и всему изложенному выше? Отнюдь нет. В приведенном определении речь идет об абсолютной свободе, абсолютной независимости от чего бы то ни было внешнего. И такой свободой Спиноза наделяет исключительно лишь субстанцию (поскольку вне субстанции, согласно его учению, не существует ничто); она не может стать достоянием ни одной вещи, в том числе и человека. Правильность этой мысли подтверждается примерами (о боге и о сотворенных вещах), приводимыми философом вслед за данным определением. Что же касается определения принужденной вещи, то речь здесь идет не о принуждении в узком смысле слова, а о необходимости, но не в собственно спинозовском понимании, а в широком смысле слова. В этом убеждает нас опр. 7, ч. I, где дается точно такая же дефиниция «необходимой или, лучше сказать, принужденной» вещи и еще более четкое определение свободной вещи. И эти определения нисколько не противоречат учению Спинозы о человеческой свободе. Вещью, «которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [опр. 7, ч. I], может быть только субстанция и исключительно она. Но в таком случае все единичные вещи должны считаться необходимыми? Несомненно, именно в этом заключается детерминистическое учение Спинозы: все существующее необходимо. «Каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определенным образом» [18, стр. 592].

Соответственно и человек, как одна из сотворенных вещей, необходимо детерминируется внешними причинами, поскольку он не составляет исключения из общего порядка вещей. Но как не-

обходимость вообще не исключает свободы, так и внешняя детерминация существования и действий человека не исключает и не отрицает его свободы.

Таким образом, само определение свободной вещи, на которое обычно ссылаются те, кто ошибочно толкует спинозовское учение о свободе человека как об абсолютной свободе, противоречит подобному толкованию. Ведь если степень свободы прямо пропорциональна независимости существования и действования вещи от чего бы то ни было внешнего, а человек как часть природы никогда не может существовать и действовать по одной только необходимости собственной природы, то и свобода человека не может быть абсолютной свободой. Человек свободен лишь постольку, поскольку руководствуется разумом и т. д., а такая свобода лишь относительна.

Игнорирование спинозовского отождествления понятий необходимости и детерминированности приводит, как было показано, к истолкованию спинозовского учения в духе фатализма. Извращенная трактовка его учения о человеческой свободе в духе волюнтаризма основывается, в частности, на той же ошибке.

Все действия человека необходимы (в смысле детерминированности), но те из них, которые необходимы в собственном смысле слова и не противоречат разуму, суть действия свободные. Свободные действия человека составляют одно из проявлений необходимости, подобно тому как сама природа человека, соответствием которой и определяется свободный характер человеческих действий, не исключение из всеобщей природы вещей, а ее проявление. Сама природа человека не может противопоставляться природе иных вещей, как и самой природе в целом.

Если же свободными действиями объявить действия, лишь соответствующие желаниям человека и не детерминированные никакими иными причинами и, следовательно, не необходимые действия, то они, согласно Спинозе, не могут быть признаны и подлинно свободными. Свобода без необходимости есть не свобода, а произвол и в конечном итоге рабство. Ибо человек — при отсутствии необходимости — никогда бы не смог делать что-либо с уверенностью, поступать свободно, так как не мог бы предвидеть возможных результатов своих действий.

Итак, в своем учении о человеческом поведении Спиноза отрицает и абсолютную свободу воли — понятие, лежащее в основе волюнтаризма, и фатальную обусловленность действий человека. Учение Спинозы обращено в первую очередь против индетерминизма, оно разрушает и телеологические концепции.

Но, выступая против телеологических учений, Спиноза вовсе не отрицает целесообразный характер человеческих действий.

Напротив, люди «все делают ради цели» [17, стр. 395]. Однако преследуемые человеком цели не только детерминируют, но и сами детерминированы. Цель может служить достаточным мотивом человеческого поведения, но и само целеполагание есть проявление всеобщей причинности, необходимости. В мире человека существуют не общеобязательные цели, а всеобщность естественных интересов людей. В системе Спинозы место нормативной принудительности занимает естественная необходимость.

Господство необходимости исключает мнимую свободу (индетерминированность) воли человека, но не отрицает его свободы в спинозовском понимании. Осознавая необходимость и добровольно подчиняясь ей, человек действует необходимо, но свободно. Спинозовская свобода не делает человека способным на преобразование окружающего мира, но и отсутствие абсолютной свободы воли не делает человека его рабом. Спиноза, правда, порой уподобляет людей глине. «Мы находимся во власти бога, как глина в руках горшечника, который из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного употребления, другие — для низкого» [18, стр. 298]. Это сравнение нельзя истолковать в прямом смысле. Люди, по учению Спинозы, не могут быть уподоблены чему-то совершенно пассивному, бессознательному, абсолютно безвольному и беспомощному, как не может быть уподоблен личности (горшечнику) и бог Спинозы — философа, одна из исторических заслуг которого и заключается в разрушении всякого рода антропоморфических представлений о боге. Упомянутое сравнение не может служить свидетельством того, будто по Спинозе, — как пытаются утверждать некоторые авторы, — человеческие действия фатальны и будто человек совершенно не отвечает за свои поступки. «Мы являемся причиной зла», — утверждает Спиноза [18, стр. 480]. Более того, это сравнение употребляется Спинозой как раз в подтверждение мысли об ответственности человека за свои поступки. Люди, говорит он в одном из писем Ольденбургу, «неизвиняемы перед лицом бога только по той причине, что они находятся во власти самого бога, подобно тому как глина находится во власти горшечника» [18, стр. 634]. Что же касается фаталистического оттенка, содержащегося в самом сравнении, то смысл его, как объясняет сам Спиноза в следующем письме Ольденбургу, сводится лишь к подчеркиванию тщетности человеческих сетований на «слабую природу или немощный дух» [18, стр. 643]. Человек может быть только человеком и в этом, собственно, заключается вся «предопределенность» его судьбы.

Истолкование учения Спинозы в духе фатализма часто приводит к необоснованному обвинению его в проповеди аморализма. В свою очередь подобное обвинение используется для характеристики спинозизма как фаталистического учения [72].

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Этика

Характернейшая черта мировоззрения Спинозы — его этическая направленность. Уже само название главного сочинения философа, составившего его «жизненный подвиг» (Болин), свидетельствует о том, что в центре внимания философа находятся проблемы морали, поведения, правильного образа жизни, блага, добродетели, счастья, свободы человека. Идеолог нового победившего класса, Спиноза, естественно, решал важиейшие задачи, стоявшие перед формировавшимся обществом, искал ответы на вопросы, волновавшие его современников. Новый человек должен был найти свое место в мире, определить свой путь, и не случайно вопросы этики становятся в тот период столь актуальными. И Спиноза, один из самых светлых умов своего времени, пытается найти этот путь, «образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы» [17, стр. 524]. Найти истинное благо и сделать его общедоступным, привести людей к истинному счастью — такова основная цель всех сочинений Спинозы и всей его жизни. Науку Спиноза считал средством к осуществлению жизненных идеалов. Для того, чтобы этика могла определить место человека в мире, необходимо познание этого мира и самого человека, необходима метафизика, психология и т. д. Учение о бытии и пр. было призвано лишь теоретически обосновать главную часть философии Спинозы — этику. Теоретический пафос уче-

ния как бы затушевывает ее практическую направленность, определившую все теоретические искания философа. Созданное им грандиозное учение о природе как бы заслоняет его этику и психологию, на что справедливо указывает ряд исследователей (В. Асмус [62, стр. 23] и др.). Но конечная цель всех наук, по Спинозе, одна: «Я хочу направить все науки к одной цели, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству», которое и составляет истинное счастье, а потому все то, «что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное» [17, стр. 324]. Верный сын своего века, Спиноза чужд преклонения перед «знанием ради знания», но учению его не менее чужды утилитаризм и прагматизм, вопреки утверждениям Вормса и др.

Метафизика служит этике, теория — практике, познание мира и человека необходимо для человеческого же счастья, но и этика невозможна без метафизики, практика без теории, само счастье невозможно без познания, более того, счастье, по Спинозе, и заключается в самом познании — познании единства человеческого духа и природы. «Мир и спокойствие, торжество разума и просвещения, свобода философской мысли и научного исследования, нравственное совершенствование на основе познания природы — таковы,— писал О. Трахтенберг,— конечные цели Спинозы, идеолога передовых слоев голландской буржуазии» [196, стр. 78].

Но оправдывалась ли бы главная задача спинозовской этики — обоснование нового образа жизни, если бы философ считал всю жизнь человека предопределенной роковым образом? Разве имело бы смысл указывать человеку истинное благо и пути к нему, если бы и достижение (или лишение) этого блага, как и все в жизни человека, и сами действия его были бы фатально обусловлены? Какой смысл рекомендовать человеку образец правильного поведения, истинный образ жизни и т. п., если сам человек не в силах осуществить эти идеалы? Короче говоря, нужна ли вообще была сама этика Спинозы, вся эта «техника человеческого благополучия» [123], если бы сам Спиноза был проповедником обреченности всех устремлений человека, отрицающим всякую свободу человеческих действий? Разумеется, нет. Мыслитель, создающий учение о нравственности, не может быть сознательным сторонником фатализма. Авторы, объявляющие Спинозу последовательным фаталистом, запутываются в неразрешимых противоречиях, которые они обычно приписывают самому Спинозе. Детерминизм Спинозы отождествляется с фатализмом, и свобода, в том числе и свобода человека (либо только она), лежа-

щая в основе этики, объявляется несовместимой с принципами детерминизма.

Детерминизм Спинозы механистический, ограниченный. Однако провозглашаемая его учением необходимость не противоречит свободе ни вообще, ни применительно к человеку.

Так как сам человек, по Спинозе, есть часть природы, то и наука о человеке, этика в частности, есть наука об одной из частей природы. В силу этого и решение этических проблем, имеющих, бесспорно, свою специфику, не может быть принципиально отличным от решения проблем, возникающих в учениях о других частях природы.

В этике как учении о части природы Спиноза ставит ту же задачу, что и в учении о природе в целом,— объяснение естественных явлений из их естественных причин, стремясь решить эту задачу тем же геометрическим методом. Правильно отмечает А. Столяров, что этика и метафизика Спинозы не противоречат друг другу, а находятся в единстве, но это единство заключается в том, что и в метафизике и в этике философа господствуют принципы детерминизма и материалистический монизм, а вовсе не в том, что, как думает Столяров, Спиноза в обеих частях своего учения приходит к идее о единой самодовлеющей природе, растворяющей в себе человека, с той лишь разницей, что если в метафизике субстанция поглощает все конечное, то в этике личность находит себя лишь «в том, чтобы раствориться в созерцании целого» [191, стр. 102, 103]. И в этике Спиноза остается на позициях объективного исследования. Он не подвергает суду пороки и добродетели, не проклинает первые и не восхваляет вторые, а стремится к естественному объяснению поведения людей, ища средства к их моральному совершенствованию и нравственному благополучию. Человек со всеми его желаниями, страстями, поступками рассматривается Спинозой не как моральное, а как естественное существо[1].

Включая человека и его действия в общую закономерность природы, Спиноза отвергает всякие антропоцентрические идеи. Действия человека как части природы, равно как и его свобода, должны быть, по Спинозе, выведены из природы самого человека как естественной причины. Из самой человеческой природы не следует этический характер человеческих действий. Этическая же направленность человеческих действий, не будучи причиной человеческих поступков и потому не объясняющая их, должна получить — соответственно принципам детерминизма — свое причинное объяснение. Она должна быть объяснена не из собственно моральных причин, а из причин естественных, земных, т. е. объяснена как явление естественное. Перенося с самого начала

этическую проблему на почву естественных отношений, Спиноза отвергает господствовавшие в то время этические теории о трансцендентном происхождении морали и о столь же трансцендентном, абсолютном долге. Вместе с этим философ отвергает и неразрывно связанные с этими теориями ходячие понятия о добре, зле, грехе и добродетели. Спиноза изгоняет телеологию не только из метафизики, но и из этики. Не существует никаких абсолютных целей и абсолютного долга, нет и абсолютного добра и зла, независимых от естественных потребностей, интересов, чувств и переживаний людей. Нравственные поступки человека следует выводить из того, что обще природе всех существ, т. е. из наиболее общих, универсальных законов самой действительности, самой природы.

Высший же закон природы, согласно Спинозе, состоит в том, что «каждая вещь стремится, поскольку от нее зависит, оставаться в своем состоянии» [18, стр. 203], «и здесь мы не признаем никакого различия между людьми и остальными индивидуумами природы» [18, стр. 203]. Стремление к самосохранению (по т. 6, ч. III) присуще всем вещам, и «человек, как и прочие индивидуумы, стремится, поскольку это зависит от него, сохранить свое бытие» [18, стр. 293]. И «если здесь может быть представлено какое-нибудь различие, то оно должно проистекать из того, что человек обладает свободной волей. Но, чем более свободным мы будем представлять человека, тем более будем мы вынуждены допустить, что он необходимо должен сохранять себя» [18, стр. 293]. Далее, свобода человека — в разумности его действий [18, стр. 293]. Разум же предписывает человеку лишь полезные действия, соответствующие природе самого человека, в первую очередь сохранение своего бытия. Стремление к самосохранению следует из самой сущности человека, более того, оно составляет самое эту сущность (по т. 7, ч. III) [2].

Свобода, говорит Спиноза, «есть добродетель или совершенство» [18, стр. 293]. И «так как добродетель (по опр. 8) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий (по т. 7, ч. III) стремится сохранять свое существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранять свое существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради нее самой и что нет ничего лучше нее или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться» [сх. т. 18, ч. IV]. Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (кор. т. 22,

ч. IV). Первее этой добродетели нельзя представить себе никакой иной (по т. 21, ч. IV). Таким образом, стремление к самосохранению — это сама добродетель, и *«чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен»* [т. 20, ч. IV].

Итак, добродетель заключается не в выполнении неких предустановленных нравственных законов, моральных норм и т. п., а в необходимом следовании естественным законам. Стало быть, основа добродетели, основа нравственности не абсолютный долг и не особая природа человека, а естественная необходимость. Поскольку же добродетель человека заключается в необходимом следовании естественным законам, конкретнее говоря, «в действовании по законам собственной природы», то нравственные действия человека свободны. Таким образом, они и необходимы, и свободны.

Следование закону природы составляет единственный долг человека. Долг этот совпадает с правом человека. Стремление к самосохранению, пользе, выгоде, счастью — естественное право всякого существа. Подчинение естественной необходимости преследует те же цели. Добродетель человека составляет его сущность, его мощь (potentia). Право каждого определяется его мощью [3]. Добродетель человека — его право и его мощь. Долг и право человека тождественны. Не существует иного долга, кроме естественной необходимости, равнозначной человеческому праву. Между сущим и должным нет различия, ибо существует именно то, что должно быть. Спиноза поэтому отвергает деление бытия на сущее и должное, в чем одни исследователи видят основной порок и несостоятельность спинозовской этики [123, стр. 160—161] [4], а другие усматривают в вытекающем из этого отождествлении долга и потребности главное ее достоинство, возвышающее ее над этическими учениями предшествующей и последующей эпох [174, стр. 348].

Кто же прав? Не есть ли данное положение спинозовской этики, как и связанные с ним изложенные выше положения прямое оправдание всякого зла, насилия, произвола и пр.? Не подтверждают ли они самые тяжкие из предъявляемых к ней обвинений? Ведь если верно, что философ отрицает добро и зло, грех и заслуги, вообще все категории морали и этические нормы, то этика его действительно может казаться проповедью аморализма. Если единственный мотив и цель всех человеческих действий — стремление к личной пользе, выгоде и т. п., то учение философа действительно может представляться проповедью крайнего эгоизма,

человеконенавистничества, оправдывающей все преступления и злодеяния [5] и т. п.

Отрицание добра, зла и других этических категорий, имеющееся в этике Спинозы, это не более как отрицание их абсолютного характера. Не случайно исследователи, утверждающие, будто Спиноза начисто отрицает нормы и категории морали, вынуждены делать различные оговорки на этот счет [6]. Дело в том, что философ отрицает не сами этические категории, а их общепринятое понимание, и подчеркивает их зависимость, их относительность. Добро и зло, говорит Спиноза, «не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе» [17, стр. 523]. Добро, зло и другие нравственные категории суть лишь «модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом». Они не существуют абсолютно, сами по себе, как не существуют хорошие сами в себе вещи, ибо «одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной» [17, стр. 523], в зависимости от обстоятельств, от человеческих суждений, потребностей, от особенностей характера индивидов, их настроения и пр. Отдельные положения спинозовской этики могут создать впечатление абсолютного отрицания этических категорий, но когда сам автор раскрывает эти положения, иллюстрирует их примерами, всякие иллюзии на этот счет исчезают [7]. Относительный характер этических категорий заключается не только в том, что один и тот же предмет или действие может получать различную этическую оценку в зависимости от конкретных условий (т. е. в разное время или в одно время, но у разных субъектов), но и в том, что ни одно действие (или предмет) само в себе не заключает какой-либо этической нормы [8].

Итак, отрицание Спинозой абсолютного характера этических категорий не означает отрицания им всякой моральной оценки явлений, предметов и человеческих действий, хотя первостепенное значение для самого Спинозы имеет не она, а причинное их объяснение [9].

Подчеркивая относительность этических категорий, Спиноза указывает, что «названия эти нам следует удержать» [17, стр. 524]. Философ вкладывает в эти понятия новое содержание, дает им собственное определение. «Под *добром* я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно» [опр. 1, ч. IV]. «Под *злом* же — то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром» [опр. 2, ч. IV]. Все, что способствует достижению человеческой пользы, есть добро, все препятствующее этому — зло. В системе Спинозы, следовательно, есть общий крите-

рий для различения добрых и злых дел, вещей, человеческих поступков, есть, по утверждению Кечекьяна, «точка опоры для оценки способностей и поступков, как добрых и злых» [123, стр. 129]. Стало быть, этика Спинозы, хотя и не исключает моральную оценку поступков человека, но она объявляет нравственным не то, что соответствует абстрактным нравственным законам, не то, что является следствием выполнения абсолютного долга или стремления к абсолютной всеобщей трансцендентной цели, а лишь то, что способствует достижению человеческой пользы, соответствует самой природе человека, есть результат добровольного подчинения естественному закону.

Но если добро — это лишь то, что полезно для самого человека, а нравственно все, что способствует достижению этой пользы, если собственная выгода — единственная цель и мотив человеческих действий, а все средства и пути достижения этой цели объявляются нравственными, то, может быть, правы те, кто объявляет спинозовскую этику проповедью крайнего эгоизма, отрицающего всякое благородство и т. п., проповедью аморализма? Анализ спинозовской этики убеждает нас в том, что на этот вопрос следует дать отрицательный ответ.

Правильная оценка содержания и характера этики Спинозы может быть дана, если выяснить три основных момента: каково собственно спинозовское понимание основного предмета его этики; каково содержание его понятия добра; каково содержание его понятия нравственности, свободы человека.

В центре внимания спинозовской этики находится человек как естественное существо. Говоря о человеке, философ имеет в виду не отдельного индивида, а всякого индивида, человека, как такового, человека вообще, людей вообще, всех людей. Человек не противопоставляется человеку, польза человека, как такового, его счастье и т. п. противопоставляется лишь пользе других естественных существ, но не других людей, обладающих одной и той же природой.

Таким образом, понятия личной пользы, собственной выгоды и т. п. истолковываются Спинозой отнюдь не в индивидуалистическом смысле, этика философа вовсе не есть проповедь эгоизма. Говоря о пользе, счастье отдельного индивида, он имеет в виду пользу всех, всеобщую пользу и счастье. Более того, счастье одного, по Спинозе, невозможно без счастья других, а возможно лишь на его основе. Высшее благо — это достижение того, чтобы вместе с другими обладать совершенством человеческой природы [17, стр. 325]. Моя цель, говорит философ, «приобрести такую (совершенную.— *И. К.*) природу и стараться, чтобы многие вме-

сте со мной приобрели ее; т. е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я», чтобы их ум и желание «совершенно сходились с моим умом и желанием» [17, стр. 323—324].

Человек рассматривается Спинозой вне конкретных исторических условий и определенной социальной среды, что, несомненно, свидетельствует о метафизическом характере воззрений философа, но ни счастье человека, ни само существование его, по Спинозе, невозможно вне общества. Требование «образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее» пришли к указанной выше цели — одно из первых требований разума [17, стр. 324]. Стоя на идеалистических позициях в вопросах общественного развития, Спиноза считает общество, отождествляемое им с государством, продуктом человеческого сознания, «общественного договора», но с присущей ему прозорливостью он указывает, что в основе этого договора лежат материальные интересы людей. Один человек не в силах обеспечить себя даже тем, «в чем он один больше всего нуждается» [18, стр. 79]. Люди никогда не могут обходиться без взаимной помощи. «Сил и времени, говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни», не говоря уже об искусствах и науках, «которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства» [18, стр. 79]. Люди «без взаимной помощи необходимо живут жалко и не изощряя разума» [18, стр. 205]. Но даже люди, которые живут «варварами без гражданственности, ведут жалкую и почти скотскую жизнь», не приготовляют себе «и то немногое, жалкое, грубое, что есть у них... без взаимной помощи, какова бы она ни была» [18, стр. 79].

Учение Спинозы — панегирик общности человеческих интересов и стремлений, людской солидарности, человеческому обществу. Общество, по Спинозе,— гарант свободы, добродетели, безопасности, самого существования человека. Только в обществе и возможна нравственность, только здесь и возникает мораль, хотя этические нормы, устанавливаемые людьми, носят лишь относительный характер. Если Спиноза, как было показано, отрицает не категории этики, нормы морали, существующие в обществе, а лишь их абсолютный характер и отвергает их общепринятое ошибочное истолкование, то применительно к дообщественному, «естественному состоянию», он действительно отрицает абсолютно всякие нормы этики. Вне общества, согласно

Спинозе, не существует ни добра, ни зла, ни порока, ни добродетели, ни греха, ни заслуги — никакой морали; мораль возникает лишь в обществе и подобно самому обществу есть результат сознательной деятельности людей, их общего согласия (см. сх. 2, т. 37, ч. IV).

«Естественное состояние» — жизнь вне всяких норм морали, отсутствие которых делает невозможным и их нарушение (в этом именно смысле, по Спинозе, нет греха, злодеяний и пр. в «естественном состоянии», что, разумеется, не означает оправдания человеческих пороков и апологетики насилия, как это пытаются представить некоторые исследователи). Но это «естественное состояние», т. е. догосударственное, дообщественное состояние, состояние «войны всех против всех» философ считает в известном смысле неестественным для людей состоянием, вопреки утверждениям Диттеса [114, стр. 18], ибо человек, согласно Спинозе, не может жить в одиночку, и хотя философ не закрывает глаза на господствующие в обществе распри и т. п., он категорически утверждает, что «из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда», так как люди при взаимной помощи «гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих» [сх. т. 35, ч. IV]. Человек вообще не может «сделать так, чтобы не нуждаться для сохранения своего существования ни в чем внешнем» и чтобы «не иметь с внешними вещами никакого сношения». Сам «разум был бы менее совершенен, если бы душа оставалась одинокой и не познавала ничего, кроме самой себя». Но из многого того, что существует вне нас, что «для нас полезно и к чему вследствие этого должно стремиться», нельзя найти ничего лучше того, что «совершенно согласно с нашей природой». Поэтому «для человека нет ничего полезнее человека», люди «не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общеполезного для всех» [сх. т. 18, ч. IV]. Общество — залог человеческого счастья, и потому все, «*что ведет людей к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно, и наоборот*» [т. 40, ч. IV]. Итак, Спиноза не мыслит счастья человека вне общества, без счастья других людей. Этика Спинозы — это не проповедь крайнего эгоизма, девиз которого — «человек человеку — волк». Спиноза утверждает прямо противополож-

ное: «человек человеку бог» [сх. т. 35, ч. IV]. Счастье, выгода, польза одного индивида не противоречит счастью и благополучию других, а составляет частицу всеобщего счастья и способствует его достижению. Представление, будто требование руководствоваться «исканием собственной пользы составляет основу нечестия, а не добродетели и благочестия», — противоположно истине [сх. т. 18, ч.IV]. Стремление к личной пользе — путь ко всеобщему счастью, а оно залог счастья каждого. В этике Спинозы не эгоизм переходит в бесконечный альтруизм, как полагают Робинсон, Луппол и др., а сами эгоистически звучащие формулы заключают в себе глубоко альтруистический смысл. «Когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают всего более полезными друг для друга» [кор. 2, т. 35, ч. IV].

Альтруистический смысл этого положения становится понятным, если учесть, во-первых, что когда философ говорит о человеке, он имеет в виду человека вообще, людей вообще; во-вторых, что польза в спинозовском понимании — это не грубо утилитарная, грубо чувственная польза, а стремление к самосохранению, составляющее человеческую добродетель, т. е. жизнь под руководством разума, заключающуюся в познании.

Отсюда нельзя делать вывод, будто Спиноза проповедует аскетизм. Напротив, он решительный противник этого учения. Он призывает людей пользоваться земными радостями и удовольствиями. Уже в силу того, что добро, польза, добродетель, счастье сводится в конечном итоге к познанию, а познавательная способность души находится в прямой зависимости от состояния тела, все, что благотворно влияет на состояние тела, что повышает его активность, увеличивая тем самым познавательную способность души, признается полезным и желательным (см. т. 38, ч. IV, а также т. 26 и 27, ч. IV и т. 14, ч. II). На этом основании полезным признается удовольствие (т. 41, ч. IV), веселость (т. 42, ч. IV) и т. п. и отвергается меланхолия (т. 42, ч. IV), ненависть (т. 45, ч. IV), зависть, осмеяние, презрение, гнев и пр. (кор. 1, т. 45, ч. IV). Только «мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться», — говорит философ.

Спиноза рекомендует людям «поддерживать и восстановлять себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться», но «без всякого вреда другому» [сх. 2, т. 45. ч. IV]. Удовольствия допу-

стимы и желательны, но ими дóлжно пользоваться лишь «настолько, насколько это достаточно для сохранения здоровья» [17, стр. 324]. Человек не должен пренебрегать земными благами[10]. Выступая против аскетизма, Спиноза одновременно выступает и против злоупотребления удовольствиями и связанных с ними пороков. «Скупость, честолюбие, разврат и т. д. составляют виды сумасшествия» [сх. т. 44, ч. IV].

Итак, основу добродетели, нравственности человека составляет его стремление к личной пользе, собственной выгоде, но польза в конечном итоге — это лишь то, что способствует познанию и увеличивает его. Познание — сама добродетель — предполагает развитие мыслительных способностей человека, его разума, а следовательно, и всестороннего развития его тела, физического здоровья человека. Но все это опять-таки невозможно без взаимодействия людей, вне общества (см. сх. т. 18, ч. IV). Отсюда самым полезным для человека является человеческое общество, сам человек, но не просто человек, а человек, живущий согласно разуму. Люди, поскольку они подвержены пассивным состояниям, не сходны по своей природе (т. 32, ч. IV).

И лишь постольку они всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут «по руководству разума» (т. 35, ч. IV). Отсюда «в природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума» [кор. 1, т. 35, ч. IV], т. е. действующего по законам собственной природы, т. е. добродетельного, т. е. стремящегося к самосохранению, к собственной пользе, личной выгоде и т. д. Живя согласно разуму, человек необходимо будет стремиться к тому, «чтобы и другие люди также жили по руководству разума» [док. т. 37, ч. IV]. Люди, «управляемые разумом, т. е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны» [сх. т. 18, ч. IV].

Благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума, т. е. (по т. 24, ч. IV) следующий добродетели, есть (по т. 26, ч. IV) познание; стало быть, всякий, следующий добродетели, желает и другим людям того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания бога (т. е. природы) он достиг (т. 37, ч. IV). И это благо обще для всех людей. *«Высшее благо тех, которые следуют добродетели, обще для всех, и все одинаково могут наслаждаться им»* [т. 36 ч. IV]. Итак, разум — единственное основание человеческой добродетели.

Этика Спинозы, как видим,— это проповедь разумной жизни. Добродетель, нравственность человека, его благо, счастье, совершенство его природы и т. д. состоят в конечном итоге лишь в жизни согласно разуму. И это вовсе не противоречит учению философа о том, что человеческая добродетель и нравственность состоят в стремлении к самосохранению, личной пользе, собственной выгоде и т. п. Ведь стремление человека и к самосохранению, личному благу, пользе, выгоде, и к совершенству, счастью, добродетели, нравственности, свободе и т. д. реализуется в действиях, совершаемых на основе законов его собственной природы, а следование этим законам и есть жизнь согласно разуму.

Но «человек — мудр ли он или невежествен — есть часть природы, и все то, чем каждый определяется к действию, должно быть отнесено к мощи природы», человек — «все равно, руководствуется ли он разумом или одним только желанием,— действует исключительно лишь по законам и правилам природы, т. е. по естественному праву» [18, стр. 292]. Кроме того, «не во власти каждого человека всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы» [18, стр. 293]. И вообще «люди скорее следуют руководству слепого желания, чем разума» [18, стр. 291], в силу чего «естественное право каждого человека определяется не здравым рассудком, но желанием (cupiditas) и мощью» [18, стр. 204]. Но зачем же в таком случае нужна вся этика Спинозы с ее рецептами разумной жизни, указанием путей к счастью и совершенству и пр., если человек и без того необходимо подчиняется законам природы, действует по естественному праву и механически идет туда же, куда пришел бы под руководством разума,— вопрошают некоторые авторы [123, стр. 155][11].

Человек, по Спинозе, всегда подчиняется естественным законам, следует естественной необходимости, и с точки зрения «совокупной мощи природы», естественного права, нет «разницы между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими из других причин; ибо как те, так и другие суть действия природы и выражают ту естественную силу, которой человек стремится утвердиться... в своем бытии» [18, стр. 291—292]. Но желания, «которые возникают не из разума, суть не столько деятельные состояния человека (actiones), сколько страдательные (passiones)» [18, стр. 291]. Волнуемые аффектами, составляющими пассивное состояние, люди бывают противны друг другу (т. 34, ч. IV), между ними возникают ненависть, раздоры и т. п. и они не могут достигнуть чего-либо

полезного для других, а следовательно, и для себя. «Редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга» [сх. т. 35, ч. IV]. Ведь «по законам желания все стремятся в разные стороны» [18, стр. 205]. Будь «равно в нашей власти как жить по предписанию разума, так и руководствоваться слепым желанием, все руководствовались бы разумом и мудро устраивали бы свою жизнь», но это «бывает весьма редко, так как каждый влеком своей страстью» [18, стр. 292]. Нет никого, «кто не желал бы жить в безопасности, вне страха», но это «никоим образом невозможно, пока каждому позволено делать все по произволу и разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу» [18, стр. 205]. Люди далеки «от того, чтобы все легко могли всегда руководиться указаниями только разума, ибо каждого влечет его желание и весьма часто скупость, слава, зависть, гнев и пр. так овладевает душой, что разуму не остается никакого места» [18, стр. 207]. Но «никто не может сомневаться в том, насколько полезнее для людей жить по законам и известным указаниям нашего разума», имеющим в виду «только истинную пользу людей» [18, стр. 205].

Итак, человек и при неразумной жизни подчиняется законам природы, а следовательно, стремится к самосохранению, добродетели, счастью и т. п., но этих целей он не достигает. Человек, подверженный аффектам, находится в пассивном состоянии и не может ни достичь личного блага, ни способствовать в этом другим. Такой человек находится в руках фортуны и, даже видя перед собой лучшее, принужден следовать худшему (см. предисловие к ч. IV). Это не значит, что все действия, не определяемые разумом, плохи. Эти действия могут быть «как хорошими, так и дурными», зато действия, определяемые разумом человека, «всегда хороши» [17, стр. 581].

Разумная жизнь предохраняет человека от всевозможных ошибок и заблуждений и приводит его непосредственно к добру. Человек, живущий согласно разуму, избегает всех дурных аффектов и стремится воздавать другому за его гнев, ненависть, презрение и т. д. любовью или великодушием (т. 46, ч. IV). Он менее всего зависит от аффектов надежды и страха, неизменно сопровождаемых неудовольствием, и стремится «по мере возможности управлять своей судьбой» [сх. т. 47, ч. IV]. Он не презирает и не осмеивает других (сх. т. 50, ч. IV), не негодует (сх. т. 51, ч. IV), ему свойственно быть благорасположенным к людям (т. 51, ч. IV). Он чужд приниженности (т. 53, ч. IV), не

подвержен самомнению и самоунижению (т. 56, ч. IV). Желания, возникающие из разума, не могут быть чрезмерными (т. 61, ч. IV) и т. д. Люди, делающие добро только во избежание зла и руководствуясь страхом, а не любовью к добродетели, не руководствуются разумом; в желании же, возникающем из разума, мы прямо преследуем добро и косвенно избегаем зла (кор. т. 63, ч. IV). Наконец, только человек, руководствующийся разумом, свободен, он следует лишь самому себе и делает лишь «то, что он признает главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает», в отличие от руководствующегося только аффектом, который «помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает» и которого поэтому следует называть рабом (сх. т. 66, ч. IV). Свободный человек, обладает неизмеримым превосходством и совершенствами. «Одни только люди свободные всего более полезны друг другу и бывают связаны между собой самой крепкой дружбой (по т. 35 и ее 1 кор.). Только они одни (по т. 37) стараются делать добро друг другу с одинаковым рвением любви... бывают благодарными по отношению друг к другу» [док. т. 71, ч. IV]. Свободный человек никогда не действует лживо, а всегда честно (т. 72, ч. IV) и т. д. Более свободен человек, живущий не в одиночку, повинуясь только самому себе, а в государстве, сообразно с общими постановлениями (т. 73, ч. IV). Иными словами, человек не может быть счастлив в одиночку.

Итак, человек всегда действует сообразно с законами природы, но это не означает, что он всегда действует по законам *своей* природы. Это не означает, что имеется какое-либо абсолютное противоречие между всеобщими законами природы и законами человеческой природы. Действуя всегда соответственно законам природы, человек может действовать и по законам собственной природы, т. е. руководствуясь разумом. Действия же, не вытекающие из законов человеческой природы и не соответствующие ей (но необходимо соответствующие законам природы вообще), не есть свободные действия.

Свобода человека, как указывалось, не может быть истолкована в смысле абсолютной независимости его от природы. Свободные действия человека, вытекающие из необходимости его собственной природы, подчиняются и законам природы вообще. Стало быть, утверждение о том, что свободные действия человека суть действия, определяемые единственно лишь природой человека,— нельзя абсолютизировать. Природа человека, или, говоря вообще, человек — ближайшая причина своих активных действий или свободных состояний, но не единственная их при-

чина. Сама природа человека, из которой вытекают его свободные действия,— частица общей природы, причинно зависимая от других ее частей. Таким образом, свободные человеческие действия можно рассматривать в двух аспектах: либо абстрагируясь от зависимости, обусловленности самой человеческой природы, либо принимая во внимание эту зависимость. Эта зависимость ни в каком случае не отрицается Спинозой, он допускает лишь абстрагирование от нее. Тем самым подчеркивается относительный характер человеческой свободы. Действия человека, вытекающие из естественной необходимости, могут соответствовать и необходимости его собственной природы, будучи в таком случае свободными (относительно самого человека) и необходимыми (относительно природы), но могут и не соответствовать его собственной природе, будучи в таком случае необходимыми (относительно природы) и принужденными (относительно человека).

Итак, поскольку человек — адекватная причина чего-либо, т. е. (по опр. 1, ч. III) такая причина, действие которой может быть воспринято ясно и отчетливо через нее самое,— он активен, свободен. Поскольку же человек — неадекватная (частная) причина, т. е. (согласно того же определения) такая причина, действие которой через одну только ее понято быть не может,— он страдает, пассивен, раб. Следовательно, аффекты, т. е. (по опр. 3, ч. III) состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее (а вместе с тем и идеи этих состояний), могут быть состояниями активными (когда человек — их адекватная причина) и пассивными (когда человек причина частная, неадекватная). Первые суть действия, вторые — страсти. Но человек неизбежно подвергается воздействию внешних объектов, неизбежно испытывает состояния, адекватной причиной которых он не является. Он «необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему» [кор. т. 4, ч. IV]. Но если человек не может устранить внешние объекты или их воздействия, не может избавиться от этой зависимости, и, значит, от пассивных состояний, если к тому же *«сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин»* [т. 3, ч. IV], то как же возможна свобода человека? Каков же путь к победе над аффектами, путь к человеческой свободе?

Предмет ч. V «Этики» и «составляет *способ*, *или путь*, *ведущий к свободе*. Таким образом,— указывает Спиноза,— я буду

говорить в ней *о могуществе разума*» и т. д. [17, стр. 588]. *Могущество* разума — вот путь к свободе, преодолению страстей. А так как могущество пассивного состояния «необходимо должно определяться соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью» [док. т. 5, ч. IV], а могущество нашей души «определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов» [17, стр. 591].

Итак, человек не может устранить внешние объекты — причины своих страданий, но может преодолеть их могущество, а с ним и свое страдательное состояние, превратив их в свои объекты, т. е. познав их. Следовательно, познание, согласно Спинозе, несет человеку освобождение. Познание человека может быть адекватным и неадекватным, т. е. может быть выражено в идеях отчетливых и в идеях смутных. Аффект, составляющий пассивное состояние, есть (по общему определению аффектов) идея смутная, но «если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, то эта идея (по т. 21, ч. II и ее сх.) будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится только к душе, лишь в понятии, а поэтому (по т. 3, ч. III) аффект перестанет быть состоянием пассивным» [док. т. 3, ч. V]. Таким образом, переход человека от пассивного состояния к активному, от рабства к свободе возможен, по Спинозе, только если достигается адекватное познание, и решение проблемы освобождения человека находится в зависимости от самой возможности адекватного познания любого аффекта. А так как (по т. 4, ч. V) нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления, то (по кор. т. 4, ч. V) нет и ни одного аффекта, который не мог бы быть нами познан адекватно. И аффект «тем больше находится в нашей власти, и душа тем меньше от него страдает, чем большим мы обладаем его познанием» [кор. т. 3, ч. III]. Но аффект (по т. 7, ч. IV) может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом. Познание добра и зла (по т. 8, ч. IV) также есть аффект — удовольствия или неудовольствия. Поэтому (по т. 14, ч. IV) истинное познание добра и зла само по себе не может препятствовать никакому аффекту, но оно способно к этому, поскольку оно составляет аффект более сильный, чем тот, который нужно сдержать.

Итак, во-первых, освобождение от аффектов, составляющих пассивные состояния (страсти), возможно лишь через познание, и, во-вторых, устраняемому аффекту должен быть противопоставлен более сильный аффект. Что касается первого из этих

положений, то Спиноза указывает различные пути к преодолению страстей, но все они в конечном итоге заключаются в познании (см. т. 2 и 4, ч. V и их сх., т. 7, 9, 11, ч. V; сх. т. 10, 12, 13, 14, ч. V). Уже образование адекватной идеи страсти уничтожает ее (по т. 3, ч. V).

Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем бо́льшую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них (т. 6, ч. V). И чем больше такое познание простирается на единичные вещи, тем больше власть души над аффектами (сх. т. 6, ч. V). Таким образом, все пути освобождения от аффектов сводятся к познанию, и для победы над страстями оно должно быть наиболее сильным аффектом. Отчего же зависит сила самого аффекта?

Аффект к вещи необходимой сильнее, при прочих равных условиях, нежели аффект к вещи возможной или случайной (по т. 11, ч. IV), а аффект к вещи свободной сильнее, чем к вещи необходимой (по т. 49, ч. III), и еще сильнее (по т. 11, ч. IV), чем к вещи случайной (по т. 5, ч. V). Аффект, возникающий из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей (по опр. разума во 2-й сх. т. 40, ч. II), и потому такой аффект сильнее аффектов, относящихся к единичным вещам (т. 7, ч. V). Сила аффекта, далее, находится в прямой зависимости от количества причин, его возбуждающих (т. 8, ч. V). С увеличением количества причин аффекта не только увеличивается его сила, но и (по т. 9, ч. V) уменьшается его вредное воздействие на душу, уменьшаются страдания души от этого аффекта. Чем к большему числу вещей относится аффект, тем он постояннее и тем более владеет душой (т. 11, ч. V).

Короче говоря, наиболее сильный аффект может относиться лишь к наиболее могущественному предмету, ибо могущество действия определяется могуществом его причины (по акс. 2, ч. V), а наиболее могущественным во всех смыслах объектом, по Спинозе, является бог, т. е. сама природа. Следовательно, познание природы делает человека активным, действующим, свободным.

Но познание, утверждают некоторые исследователи, не может стать сильнейшим аффектом, так как сила аффекта (согласно т. 5, ч. IV) измеряется соотношением нашего могущества с могуществом внешних причин, а последнее бесконечно превосходит наше собственное могущество (см., напр., 123, стр. 145). Кроме того, если быть свободным значит определяться из необходимости собственной природы, то аффекты вообще не обусловливают свободы, ибо определяться из необходимости собст-

венной природы значит быть полной причиной своих состояний, аффекты же необходимо предполагают телесные ощущения, являющиеся результатом воздействия внешних причин, и человек, следовательно, не может быть полной причиной этих ощущений по учению самого Спинозы, вопреки его же словам. «Вообще проблема чистой самодеятельности духа едва ли разрешима с точки зрения отстаиваемого Спинозой психофизического параллелизма» [123, стр. 146].

Прежде всего следует сказать, что Спиноза не проповедует психофизического параллелизма, и он не только не пытается решать с этих или каких-либо иных позиций проблему «чистой самодеятельности духа», но и отвергает самое эту проблему, подвергая критике ее сторонников. Нельзя найти правильное объяснение приведенных выше положений Спинозы с ошибочной позиции «чистой самодеятельности духа», автономии человеческой природы, абсолютной свободы воли и т. п.

Спиноза нигде не отрекается от т. 5, ч. IV, напротив, он часто ссылается на нее (в сх. т. 20, ч. V и др.), и это свидетельствует не о противоречивости взглядов философа, а о материалистическом характере его детерминизма. Определяемость из собственной природы не возвышает человека над остальной природой и не отрывает его от нее. Страсти, согласно Спинозе, могут быть уничтожены только противоположными аффектами, т. е. действиями, адекватной причиной которых является сам человек, т. е. действиями, в которых человек выступает как свободный, определяющийся из необходимости собственной природы и т. д. Но познание, приносящее освобождение человеку, познание как аффект, противостоящий пассивным состояниям и превосходящий по своей силе все прочие аффекты, определяется в конечном итоге своим объектом — реальной природой. Следовательно, сила этого могущественнейшего аффекта определяется не силой чистого разума, а соотношением, указываемым в т. 5, ч. IV. И именно потому, что объект познания в данном случае превосходит своей мощью все возможные объекты, становится возможной сама победа аффекта познания над прочими аффектами. Освобождение человека, по Спинозе, возможно лишь через адекватные идеи, через идеи, вытекающие из самого разума, т. е. из разума как причины этих идей, но это не отрицает значения объекта познания, наоборот, оно здесь является определяющим. Нельзя смешивать спинозовское понимание причины как причины, порождающей идеи, какой может быть только разум, только духовное (ибо атрибут протяжения, согласно Спинозе, не порождает ни атрибута мышления, ни его модусов), с пониманием причины как

объекта, а такова сама материальная природа (и ее отражение в сознании), а не продукты чистого духа.

Природа человека, его разум — единственная причина свободных действий человека. Но и само мышление лишь атрибут субстанции. Субстанция, материальная природа есть в конечном итоге причина существования и самого человека и его разума, его разумных, т. е. свободных, действий. Неправильное истолкование спинозовского учения о взаимоотношении атрибутов и их отношении к субстанции приводит, таким образом, к непониманию этического учения философа, к необоснованному обвинению его в противоречивости этого учения.

Итак, только познание, по убеждению Спинозы, делает человека свободным. И самое полезное в жизни — «совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека» [17, стр. 581]. Но совершенствовать свое познание — «значит не что иное, как познавать бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы», а блаженство «есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания бога». Но познание бога есть познание самой природы, познание самого себя и всего окружающего. Поэтому «последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию» [17, стр. 581].

Так как (по т. 4', ч. V) нет ни одного состояния тела, которое бы душа не могла познать адекватно, то (по т. 15, ч. I) душа может достигнуть того, что все они будут относиться к идее бога (см. т. 14, ч. V). А так как познающий и себя и свои аффекты ясно и отчетливо (по т. 53, ч. III) чувствует удовольствие и притом (по т. 14, ч. V) в сопровождении идеи о боге, то он (по опр. 6 аффектов) любит бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты (т. 15, ч. V). И такая любовь, связанная (по т. 14, ч. V) со всеми состояниями тела, которые все способствуют ей (по т. 15, ч. V), должна всего более наполнять душу (т. 16, ч. V). Такая любовь не может обратиться в ненависть (кор. т. 18, ч. V), не может быть осквернена аффектами зависти, ревности (т. 20, ч. V), не может иметь противоположного себе аффекта, способного ее уничтожить, и вообще не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви (сх. т. 20, ч. V). Эта познавательная любовь к богу вечна, как и сам ее предмет, что не присуще никакой другой любви (кор. т. 34, ч. V). Следовательно, она приносит людям вечную же радость, состав-

ляет (по т. 28, ч. IV) самое высшее благо, которым мы можем наслаждаться по предписанию разума и которое обще для всех людей (по т. 36, ч. IV). В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви или могло бы ее уничтожить (т. 37, ч. V), она есть сама добродетель (док. т. 42, ч. V). Она самый постоянный из всех аффектов (сх. т. 20, ч. V). И если из обычной любви вытекают все обиды, подозрения, враждебные отношения и т. д. (сх. т. 20, ч. V), то из познавательной любви к богу, обладающей всеми совершенствами любви (сх. т. 33, ч. V), но лишенной всех ее недостатков, возникает (по т. 27, ч. V) высшее душевное удовлетворение, какое только может быть, и в ней состоит наше спасение, блаженство или свобода (сх. т. 36, ч. V).

Спинозовское amor dei intellectualis, как признает большинство исследователей,— венец всей системы, но отнюдь не «мистический» ее венец [123, стр. 142]; учение об интеллектуальной (познавательной) любви к богу вовсе не «полумистический — полурационалистический финальный аккорд» [70, стр. 27].

Сила этического учения Спинозы отнюдь не в том, будто оно носит религиозный характер. Учение о познавательной любви к богу не тождественно господствовавшим в те времена теологическим проповедям любви к богу, что вынужден признать даже Робинсон. Особенность спинозовского учения заключается не в том, что в отличие от теологического оно сулит блаженство не только в будущей, но и в настоящей жизни, как это представляется Робинсону [174, стр. 196], а в том, что оно указывает пути к счастью именно только в настоящей жизни.

Познание бога (по т. 28, ч. IV) составляет высшую добродетель души, т. е. (по опр. 8, ч. IV) высшую способность или природу души (по т. 7, ч. III), а высшее ее стремление состоит в познании вещей по третьему роду познания (интуитивному) (т. 25, ч. V). Третий же род познания (по его опр. в сх. 2, т. 40, ч. II) ведет от адекватной идеи о сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей, и чем больше человек познает единичные вещи, тем больше он познает бога (по т. 24, ч. V). Поэтому тот, кто познает вещи по этому способу, приходит к высшему человеческому совершенству.

Таким образом, познание бога — это познание реальных вещей, и в этом познании и заключается любовь к богу (кор. т. 32, ч. V). Но познать бога, познать вещи по третьему роду значит представлять их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости его природы (а не представлять их существование с отношением к определенному времени и месту). Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому способу,

мы представляем «с точки зрения вечности», а идеи их заключают в себе вечную и бесконечную сущность бога (сх. т. 29, ч. V). Следовательно, интеллектуальная любовь к богу — это истинное познание вещей, познание «с точки зрения вечности», познание самих вечных сущностей вещей, познание вещей через сущность самого бога, т. е. самой природы. Таким образом, в своем учении об интеллектуальной любви к богу Спиноза формулирует важнейшую задачу философского познания. Истинное познание вещи — это не просто познание ее как вещи единичной, не только познание индивидуального, а познание того, что необходимо и непреходяще в вещи, что обще всем вещам, что связывает данную вещь с другими единичными вещами и с природой в целом.

Всеобщее, по Спинозе, познается через углубленное познание единичного, индивидуального, и, наоборот, познание всеобщего есть познание единичного. «Чем больше мы познаем естественные вещи, тем большее и совершеннейшее познание о боге мы приобретаем; другими словами... чем более мы познаем естественные вещи, тем совершеннее познаем сущность бога (которая составляет причину всего)» [18, стр. 65]. Таким образом, в спинозовском учении о познавательной любви к богу содержится призыв познать эту «причину всего», усмотреть самое сущность мира, вечную субстанцию в каждой вещи, во всем окружающем. А так как душа наша, поскольку (по т. 23, ч. V) она познает себя и свое тело «с точки зрения вечности», необходимо обладает познанием бога и знает, что она существует в боге и через бога представляется, то человек должен усмотреть вечную субстанцию не только в окружающем, но и в своей собственной природе. И само это познание, сама эта «интеллектуальная любовь к богу» придает человеку — существу конечному — вид вечности. Но вечность человеческой души не должна быть смешана с временно́й длительностью,— предупреждает Спиноза (сх. т. 34, ч. V). Спинозовское учение о вечности души не может быть истолковано в религиозном смысле личного бессмертия, категорически отвергаемого философом[12]. Познавая вечное, человек как бы приобщается к нему, возвышается до осознания вечности, ибо он познает ту часть всеобщей сущности, вечной и бесконечной субстанции, которая составляет собственную сущность человека. Это познание своей сущности, которая есть конкретное проявление самой субстанции. «Интеллектуальная любовь к богу» — это сознательное и добровольное подчинение человека всеобщему порядку природы, т. е. наивысшая степень его свободы. Человек должен стремиться к познанию собственной природы и всего окружающего, к познанию единства своего духа и окружающей при-

роды, в чем и заключается его истинное благо и высшее совершенство, ради которого он должен отказаться от обманчивых благ и достижение которого невозможно без совершенствования своего разума. Таким образом, в спинозовском amor dei intellectualis нет ничего теологического, она заключает в себе важнейшую мысль, которая перекликается с мыслью, содержащейся в ленинском конспекте «Науки логики» Гегеля: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» [14, стр. 142—143].

Если высшая добродетель и счастье человека, сама свобода его заключается в конечном итоге в познании себя и всего окружающего, в познании единства нашего духа с окружающей природой, то это блаженство, счастье, свобода и т. п. не могут составить привилегию отдельных лиц, как часто истолковывается в спинозоведческой литературе amor dei intellectualis. Разумная жизнь, по Спинозе, составляет привилегию мудреца лишь в том смысле, что он уже обладает этой добродетелью, уже живет согласно разуму, и Спиноза не отрицает, что такая жизнь составляет удел немногих, в то время как основная масса людей, ведомая страстями, лишена всех преимуществ и достоинств разумной жизни (см. сх. т. 35, ч. IV). Но это вовсе не означает, что и вся эта масса, все люди вообще лишены возможности обрести такое благо, обрести свое счастье, добродетель, что они не способны жить согласно разуму, быть свободными, добродетельными и т. д. Никто из них не лишен возможности победить свои страсти, если он вообще не лишен разума. Разум — орудие и путь к человеческой свободе, и этика Спинозы указывает этот путь не отдельным индивидам, а всем людям. Она никак не «проповедь аристократии духа» [123, стр. XII]. Мысль о том, что способность познания, а следовательно, возможность разумной жизни, счастья, добродетели, свободы и т. п. принадлежит всем людям, содержится в многочисленных высказываниях философа. Так, поскольку (по т. 36, ч. I) нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия, а все, что вытекает из адекватной идеи, познается нами (по т. 40, ч. II) также адекватно, «всякий обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты» [сх. т. 4, ч. V]. Но всякий ясно и отчетливо познающий себя и свои аффекты любит бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты (т. 15, ч. V). Следовательно, всякому человеку доступна любовь к богу, т. е. познание его, т. е. блаженство, добродетель, свобода, счастье. Далее, каждый может иметь пред-

метом своего аффекта бога (по т. 14, ч. IV), но такой именно аффект составляет свободу человека.

Высшее благо тех, кто следует добродетели, «есть благо, общее для всех людей, которым могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова» [док. т. 36, ч. IV]. Правда, можно возразить, что согласно предыдущей, 35 теореме, люди сходны между собой по своей природе лишь постольку, «поскольку они живут по руководству разума». Но ведь и сама способность к жизни по руководству разума вытекает из сущности души, которой (по т. 47, ч. II) свойственно иметь адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога. Таким образом, «высшее благо человека является общим для всех не случайно, но в силу самой природы разума, а именно потому, что это вытекает из самой сущности человека, поскольку она определяется разумом, и что человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом» [сх. т. 36, ч. IV].

Итак, путь к человеческой свободе и счастью открыт для всех людей, он «кажется весьма трудным, однако все же его можно найти» [сх. т. 42, ч. V]. Да он «и должен быть трудным, ибо его так редко находят». Иначе и не может быть. Ведь «если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко»,— этими словами заканчивает Спиноза свою «Этику» — сочинение, главная цель которого и состоит в указании пути к человеческому счастью, заключающемуся в свободе человека.

Конечная цель спинозовской философии, пишет В. Асмус, свобода человека [62, стр. 26]. Свобода человека — первая и последняя мысль Спинозы, и вся его жизнь — осуществление этой свободы [62, стр. 26]. Система Спинозы подобна художественному полотну, и для того чтобы разглядеть, правильно понять его, необходимо найти определенную точку, с которой и должно рассматривать все полотно. Этой точкой, по мнению В. Асмуса, и является спинозовское понятие свободы [62, стр. 46]. Исключительная роль понятия свободы в системе Спинозы признается большинством исследователей, но в это понятие они вкладывают весьма различное и прямо противоположное содержание. Свобода эта определяется и как метафизический абстракт, и как реальная свобода, и как абсолютный произвол и т. д. Соответственно и вся система получает противоположные характеристики. Так, по мнению И. Луппола, спинозовское учение о свободе метафизично, но в меру метафизичности его субстанции [145, стр. 87],

а, по убеждению В. Вандека и В. Тимоско, свобода в системе Спинозы приписывается только природе, человеческая свобода ограничивается лишь созерцанием вечной необходимости [83, стр. 50]. В. Асмус же считает, что свобода, по Спинозе, «действительно возможна, практически осуществима, реально достижима», и ее реальность дважды доказывается Спинозой: в учении о субстанции и в учении о человеке [62, стр. 47]. «Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности», и оно объединяет Спинозу с величайшими практическими умами его века [62, стр. 50]. Мораль Спинозы — призыв к жизни,— заявляет Л. Маньковский [149, стр. 179]. Этику Спинозы характеризуют пассивность, безжизненность,— утверждает большинство идеалистов.

Таким образом, мнения о спинозовском понимании свободы и характеристики всего учения прямо противоположны друг другу. Крайние позиции здесь занимают С. Кечекьян (в своей работе, вышедшей в свет в 1914 г.) и В. Асмус (в своей статье, опубликованной в 1927 г.). Путь, начертанный Спинозой,— не от рабства к свободе, а от одного вида рабства к другому,— говорит первый [123, стр. 146]. «Спиноза бесспорно один из немногих философов в самом настоящем смысле этого слова», если задача философов, по Марксу, заключается «не только в том, чтобы познавать бытие, но и в том, чтобы изменять его»,— утверждает другой [62, стр. 27]. Обе точки зрения нельзя признать правильными. Этика Спинозы не есть «требование изменения действительности на основании ее законов» (Л. Маньковский), но она не есть и призыв к отказу от жизни, от всякой активности, к самоуглублению, самосозерцанию и т. п.

Уже одна мысль Спинозы, что могущество души человека, которое в конечном итоге и обеспечивает его свободу, зависит от состояния тела, не оставляет сомнений в том, что этика Спинозы требует всестороннего развития не только духовных, но и физических сил и способностей человека (см. т. 39, ч. V и ее сх.).

Кроме того, так как познание, согласно Спинозе, есть аффект любви, т. е. радость в соединении с идеей внешней причины, а радость доставляется всем тем, что увеличивает нашу активность, то все, что увеличивает нашу активность, способствует в конечном итоге нашей свободе. Более того, свобода и активность прямо пропорциональны друг другу, ибо (по т. 40, ч. V) чем совершеннее вещь, тем более она действует и тем менее страдает.

Наконец, свобода заключается в активности, в действиях, в то время как страдание, рабство — в пассивности. Нельзя быть счастливым и добродетельным, *«не желая вместе с тем быть, дей-*

ствовать и жить» [т. 21, ч. IV). Действовать, жить, сохранить свое существование — три выражения, обозначающие одно и то же и составляющие добродетель человека (по т. 24, ч. IV), т. е. его свободу и счастье. Таким образом, в учении Спинозы мы имеем прямой призыв к действенности, активности и т. п., хотя это еще не определяет характера его этики. Суть вопроса в том, как понимается Спинозой сама эта действенность, активность, свобода человека. А свобода сводится им в конечном итоге к познанию.

Правда, и последнее положение, как справедливо указывает В. Асмус, содержит в себе несомненно положительный момент, оно порывает с традиционным воззрением, согласно которому свобода человека есть некое «изолированное, определенное, метафизическое свойство человека, подлежащее в нем открытию» подобно Америке [62, стр. 48]. Поскольку проблема свободы трактуется Спинозой как проблема познания, «свобода из мертвенного, неподвижного метафизического предиката превращается в реальную проблему практики, стоящую в живой и нераздельной связи со всем теоретическим и практическим опытом человека» [62, стр. 48]. Из абсолютного и неизменного свойства, заключает В. Асмус, свобода превращается в реальную задачу, разрешаемую в диалектической практике познания [62, стр. 50].

Беда, однако, в том, что речь здесь идет *только* о практике познания, составляющей лишь частицу человеческой практики в настоящем смысле слова. И какие бы аргументы ни приводились В. Асмусом в защиту данной им характеристики спинозовской этики, сам он не может раздвинуть спинозовское понимание практики до истинного значения этого понятия. Верховную задачу человеческой жизни, по Спинозе, говорит В. Асмус, составляет не созерцание квиетиста, а живая и бесконечная практика научного исследования [62, стр. 50]. То есть практика в спинозовском ее понимании опять-таки не выводится за рамки познания. Но, утверждает В. Асмус, свобода, достигаемая познанием, не исчерпывается приобретением адекватных идей. Познание приносит нам не только свободу в том смысле, что наш ум оказывается источником адекватных идей, но и победу над нашими аффектами [62, стр. 52]. Однако вводимая В. Асмусом дифференциация указанных моментов в значительной степени искусственна: в учении Спинозы они фактически неотделимы друг от друга. Что же касается вывода о том, что действительная свобода, таким образом, достигается «не на почве отвлеченного умозрения, но лишь в диалектической борьбе самих же аффектов» [62, стр. 52], то он заключает в себе мысль, несомненно соответствующую духу спинозовской этики: человек добивается своей сво-

боды в борьбе не с окружающим, а с самим собой, не победой над природой или даже над собственной судьбой, а победой над своими страстями. По учению Спинозы, указывает В. Асмус, единственный путь к свободе лежит только через познание [62, стр. 48]. Однако для Спинозы не только путь к свободе, но и сама свобода заключается все в том же познании. Этика Спинозы исходит из отождествления понятия совершенства с понятием действенности, но сама деятельность растворяется в основном в познании. Можно согласиться с утверждением Г. Паперны о том, что единственно правильное определение свободы, по Спинозе,— это возможность действовать по законам собственной природы без чьего-либо внешнего принуждения [158, стр. 84], но это не устраняет ограниченности спинозовского понимания самого понятия деятельности, активности.

Верно говорит В. Асмус, что свобода, по Спинозе, не исчерпывается ясностью и отчетливостью познания, она не простое представление о вещах, а познание вещей в их необходимости, она познанная необходимость [62, стр. 49]. Но в этом утверждении, соответствующем сути спинозовского учения, и выражена ограниченность этого учения. Истинная свобода состоит не только в познании необходимости, но и в деятельности на основе познанной необходимости. Свобода, говорит Энгельс, «состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой, она поэтому является необходимым продуктом исторического развития» [9, стр. 110].

Спинозовское же понимание свободы, спинозовское решение проблемы необходимости и свободы, по мнению советских исследователей спинозизма (Я. Мильнер, В. Соколов и др.), «удовлетворяет лишь первой части этой формулы» [179, стр. 57]. Правильность такого мнения несомненна в том смысле, что, как указывает В. Соколов, решение проблемы «дано лишь в *индивидуально-этическом* плане» [179, стр. 57]. Если же оставить в стороне этот аспект, то формально можно утверждать, что учение Спинозы, его решение вопроса и в целом соответствует энгельсовскому определению свободы: свобода, по Спинозе, заключается не только в познании необходимости, но и в действовании на основе познанной необходимости, однако само это действование ограничено рамками познания. Таким образом, для философа характерно не столько ограниченное понимание свободы, сколько ограниченность в понимании самой деятельности, активности. Люди, согласно Спинозе, должны стараться «не о том, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они природе» [18, стр. 95]. А. Деборин же утверждает, что основной момент

нравственной жизни, по Спинозе,— это именно господство человека над природой, наряду «с культурным творчеством в самом широком смысле слова» [11, стр. 66]. Добродетельная жизнь — это жизнь, при которой человек не раб, а господин природы [111, стр. 75]. Это утверждение А. Деборина верно лишь наполовину. А. Деборин, правда, оговаривается далее, что добродетельная жизнь возможна лишь на основе подчинения природным законам, что человек может подчинять природу, лишь подчиняясь ей самой, что господство над ней предполагает ее господство и т. д. [111, стр. 75]. Однако подобные утверждения представляют известную модернизацию спинозизма, и высказанные А. Дебориным еще 40 лет назад они по существу повторены в I томе его «Социально-политических учений нового времени» [113, стр. 112].

Зато Л. Маньковский считает одним из требований спинозизма — требование изменения действительности на основе собственных ее законов [149, стр. 182]. Подобное мнение явно ошибочно. Понятие свободы как действования на основе понятой необходимости у Спинозы значительно у́же: оно не охватывает деятельности, преобразующей и окружающую природу, и само человеческое общество. Рассматриваемая в индивидуально-этическом плане человеческая свобода, активность не объемлет и производственной деятельности людей, хотя у Спинозы и встречаются рассуждения о взаимопомощи в производстве материальных благ, об общности экономических интересов и т. п. Практика в ее спинозовском понимании — это опять-таки лишь практика познания. И в этом — ограниченность этического учения Спинозы, его пассивность, созерцательность.

Кроме того, спинозовское учение о свободе как понятой необходимости наряду с рациональным моментом, заключающимся в подчеркивании прямой зависимости между сознательностью и свободой, соответствия свободных действий естественной необходимости (в противовес ошибочным волюнтаристическим представлениям), содержит и другой момент, в котором проявляется слабость этого учения. Это — мотив покорности естественной необходимости, смирения перед ней. Достаточно человеку убедиться в неизбежной необходимости чего-либо (например, потери какого-либо блага), как он примиряется с существующим положением вещей (см. сх. т. 6, ч. V). Вместе с тем философ доказывает, что подчинение необходимости не есть рабство, как и повиновение страстям не есть свобода (см. сх. т. 41, ч. V). Ограниченность, созерцательность свободы у Спинозы не должны быть абсолютизированы. Этическая жизнь, по Спинозе, включает всестороннее развитие всех творческих сил и способностей

человека, наслаждение жизнью [111, стр. 75], она ведет не «прочь от жизни, в отрешенность созерцания», а в «самое жизнь, заставляет стремиться к познанию как можно большего числа единичных вещей, к всестороннему испытанию жизни, к величайшей подвижности телесной и душевной, интеллектуальной» [108, стр. 58].

И если первая ступень свободы состоит в приведении идей человека в соответствие с порядком и связью идей, то на основе этого человек может приводить в соответствие с порядком своих идей состояние своего тела, достигая тем самым господства над самим собой [179, стр. 56—57].

Более того, быть свободным, жить согласно разуму — значит «по мере возможности управлять своей судьбой» [сх. т. 47, ч. IV]. Значит, учение Спинозы о свободе не есть концепция абсолютного бессилия человека, фатального предопределения и т. п. Но свобода человека не выходит за рамки ограниченного воздействия человека на свою судьбу, в конечном итоге на самого себя. Свободный человек не раб судьбы и природы, но и не господин природы. Человеческая свобода, таким образом, не ограничивается в учении Спинозы «созерцанием вечной необходимости», как утверждают В. Вандек и В. Тимоско [83, стр. 50] и некоторые другие, но нельзя отрицать и главный недостаток спинозовской этики: «критически практическая деятельность» (*Маркс*) человека действительно не находится в поле зрения Спинозы, поскольку он решает проблему свободы с точки зрения исключительно естественных причин и человек рассматривается им вне классовой принадлежности, вне исторического развития и конкретной социальной среды, лишь как абстрактный индивид, как естественное существо.

Общество и материальный мир остаются вне пределов активной деятельности этого индивида. В «Философских тетрадях» В. И. Ленин делает следующую выписку из «Науки логики» Гегеля: «В системе Спинозы нет субъекта свободного, самостоятельного, сознательного (недостает «*свободы и самостоятельности самосознающего субъекта*»)» [14, стр. 149—150] (сам Гегель, разумеется, вкладывает в эту фразу иное, идеалистическое содержание).

Нельзя, таким образом, отрицать созерцательный характер этического учения Спинозы, но мы и не вправе возводить эту созерцательность в абсолют, сводить человеческую свободу в ее спинозовском понимании к абстрактному созерцанию вечной необходимости, что равнозначно фаталистическому истолкованию спинозовского учения.

Указанная ограниченность спинозовской этики не снижает исторической ценности этого учения. В спинозовском учении о свободе содержится, как говорит В. Асмус, «гениальное ядро истинно диалектического воззрения» [62, стр. 53], но, разумеется, не само это воззрение. Несомненно, прав В. Асмус, утверждая, что спинозовское учение о свободе как познанной необходимости явилось «краеугольным камнем всех последующих этических учений», и в первую очередь системы Гегеля, оказав тем самым влияние и на формирование марксистской этической мысли.

Историческое значение этического учения Спинозы заключается прежде всего в том, что философ одним из первых сформулировал основные принципы новой, светской морали.

Учение Спинозы было направлено против господствовавшей в XVII в. религиозно-схоластической этики и носит ярко выраженный антицерковный, атеистический характер, что легко обнаруживается при рассмотрении любого раздела его доктрины.

Уже при исследовании вопроса об истоках морали, о происхождении норм нравственности Спиноза выступает против религиозного учения. Источник морали — бог, утверждает религия; источник морали — человек, его жизненные потребности и интересы — доказывает Спиноза. Религиозная мораль канонизирует догматические нравственные нормы. Спиноза подчеркивает релятивный характер категорий морали.

Этика Спинозы противостоит религиозной морали не только в вопросе о происхождении и сущности морали, но и в вопросе о путях и целях нравственной жизни. Она проникнута верой в человеческий разум, в его неограниченные возможности, в способность разума достичь всеобщего счастья людей на Земле.

Выдающаяся заслуга Спинозы в истории этики состоит и в том, что он впервые правильно поставил вопрос о соотношении необходимого порядка вещей и человеческой свободы.

Мы уже отмечали, что многие исследователи учения Спинозы восприняли распространение им принципов детерминизма на область человеческого поведения как фаталистическое воззрение, исключающее свободу, ответственность человека за свои поступки, а, стало быть, и нравственность. Но правильно понятая идея детерминизма, учит В. И. Ленин, «нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю» [15, стр. 159].

Научное решение этических проблем возможно только с детерминистических позиций.

Заключение

Б. Спиноза, писал А. И. Герцен, «истинный и всесторонний отец новой философии» [30, стр. 134]. Его учение, по характеристике К. Маркса, явилось одним из основных источников гегелевской системы [2, стр. 154]. Оно оказало исключительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли во всех странах.

Спиноза — «один из величайших гениев всех времен», один из предшественников марксизма, наш «идеологический предок» (А. Луначарский).

Величайшая его заслуга в истории человеческой мысли заключается, по словам Ф. Энгельса, в том, что он настойчиво пытался «объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» [10, стр. 350].

Спиноза первый в философии нового времени создает глубоко обоснованное учение о несотворимости и вечности природы, о ее бесконечности и господствующей в ней всеобщей закономерности. Исходя из идентичности законов бытия и мышления, он отстаивает тезис о познаваемости мира. Спиноза, таким образом, дает материалистическое решение обеих сторон основного вопроса философии.

Одна из особенностей материализма Спинозы заключается в том, что он непосредственно приводит к атеизму. Спиноза — основоположник научной критики Писания, он первый в истории

поставил атеизм на прочный философский фундамент, подняв знамя борьбы за науку и разум.

Спиноза предвосхитил целый ряд диалектических положений, получивших свое дальнейшее развитие в системе Гегеля, в учении классиков марксизма. Уже исходное понятие спинозизма — понятие causa sui — прямо и непосредственно вело к понятию самодвижения. Смысл спинозовского учения об отношениях двух познаваемых атрибутов друг к другу и к субстанции, как указывает Гегель в своей «Истории философии», заключается в положении о том, что бытие есть единство противоположностей. И дело здесь не в том, как подчеркивал Гегель, чтобы отбросить и отодвинуть в сторону противоположность, а в том, чтобы опосредствовать и разрешить ее. Спинозовское «определение есть отрицание» Ф. Энгельс считал образцом диалектической постановки вопроса.

К любой исследуемой им области действительности философ стремился подходить с научных позиций. Историческую заслугу Спинозы Маркс и усматривал в том, что он был одним из первых мыслителей, которые стали «рассматривать государство человеческими глазами и выводили его законы из разума и опыта, а не из теологии» [1, стр. 111].

Хотя философ и не достроил своего материализма «доверху», социально-политическое учение его содержит элементы исторического и материалистического подхода. Спиноза не был глашатаем революции, но он не относился отрицательно к ней, как это часто изображается [170, стр. 58]. Революция вовсе не исключается им из арсенала возможных средств борьбы за «благо народа», провозглашаемого им «высшим законом».

Материалистическое мировоззрение Спинозы явилось не только глубоким обобщением научных открытий современного ему естествознания, но и отражением социально-экономических сдвигов той эпохи. Идеолог радикальных слоев голландской буржуазии, Спиноза отразил и сильные и слабые стороны буржуазной идеологии того периода. Век Спинозы и классовая принадлежность его наложили печать ограниченности на все мировоззрение философа.

Спиноза, как и Лейбниц, указывает Г. В. Плеханов, очень хорошо умел обращаться с диалектическим оружием, но тем не менее его общая точка зрения осталась метафизической [38, стр. 97], что сказывается и на его онтологии и гносеологии, и на этике, и на эстетических воззрениях философа. Но о спинозизме, как и о всякой философской системе, следует судить по тому ценному и прогрессивному, что он в себе заключает, по той роли,

которую он сыграл в истории человеческой мысли. «Гораздо важнее отыскать под неправильной формой и в искусственной связи верное и гениальное» [12, стр. 177]. Чуждые историзма исследования буржуазных авторов, тенденциозно интерпретирующие спинозизм ради подтверждения собственных доктрин, рассматривают это учение не как идеологический продукт социальных отношений определенной эпохи, а как систему догм. Но «истинное содержание всех составивших эпоху систем образуют потребности времени, в которое они возникли. В основе каждой из них лежит все предшествующее развитие нации, историческая форма классовых отношений с их политическими, моральными, философскими и иными следствиями» [3, стр. 464].

Исходя именно из таких позиций, основоположники марксизма и смогли впервые дать правильную, научную оценку философии Спинозы. Отметив ее прогрессивную роль, указав на ее материалистический и атеистический характер, на наличие диалектических моментов, принципов детерминизма и т. д., Маркс и Энгельс не закрывали глаза и на буржуазную ограниченность системы, на ее метафизичность, созерцательность и пр.

Диалектический материализм подвергает спинозизм научному анализу, критикуя его метафизический, механистический характер, отбрасывая все слабые и преходящие моменты учения, воспринимая и развивая все ценное и прогрессивное в нем.

Марксизм, разумеется, «не род спинозизма», как считал Г. В. Плеханов, но он несомненно единственный достойный преемник и продолжатель прогрессивных идей спинозизма.

Идеологи капитализма не могут, конечно, игнорировать столь крупную фигуру, как Спиноза, и потому цепляются за наиболее слабые элементы спинозизма, извращая его смысл [1], изображая его творца глубоко верующим мыслителем [2], превознося его как своего идеолога и мученика, выдавая его даже за своего рода «научную», наднациональную, универсальную религию, превосходящую все известные формы религиозного мировоззрения [3].

Однако спинозизм был и остается системой материалистического монизма, нанесшей смертельный удар теизму, теологизму, идеализму, а сам Спиноза — родоначальником и духовным отцом свободомыслия и материалистических учений нового времени. На протяжении истории философской мысли последних столетий все революционные, прогрессивные мыслители — сторонники и наследники спинозизма, реакционные — его «опровергатели» и фальсификаторы.

Учение Спинозы — один из важнейших этапов развития материалистической философии, развития человеческой мысли вообще.

Примечания

К Введению

[1] Следует отметить, что эта разноголосица мнений, эта противоречивость интерпретаций спинозовского учения касается и вопроса о противоречиях в спинозизме, причем не только об их источнике, возникновении, содержании, значении или разрешении, но и о самом их наличии. Так, вопреки мнению абсолютного большинства исследователей, признающих наличие тех или иных противоречий в различных частях системы Спинозы, в постановке или решении им отдельных проблем, В. Н. Половцова [163] отрицает все и всякие противоречия в спинозовском учении, считая, что все они — плод неправильных интерпретаций системы. Интересно и мнение Робинсона, объявляющего допущение противоречий «рискованным и удобным средством», к которому прибегали исследователи спинозизма, поскольку никому из них «до сих пор» (т. е. до Робинсона) не удалось «обнять» спинозовскую метафизику «как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое» [174, стр. 3]. Робинсон и притязает на это «решение нерешенной задачи», обещая «вскрыть единственно адекватный смысл спинозизма» [174, стр. 3], что не мешает ему, однако, в ходе самого исследования не только указать некоторые противоречия в учении Спинозы, но и внести в него целый ряд надуманных противоречий, исследованием, решением и критикой которых он и занимается на протяжении многих страниц, оставив невыполненным собственное обещание и дав в конечном итоге извращенную характеристику спинозизма наряду с правильным и оригинальным решением некоторых узловых вопросов.

Однако списать все противоречия только за счет ошибок в интерпретациях было бы, разумеется, неверно. Уже само обилие разноречивых (а чаще противоречивых) мнений по проблемам спинозизма несомненно свидетельствует об объективных трудностях в их решении, предопределяемых, независимо от идеологических позиций исследователей, особенностями самой системы, которая представляет собой, при всей своей целостности и стройности, а ско-

рее всего именно в силу этой целостности — чрезвычайно сложное и противоречивое в своем единстве учение.

[2] Беркли не случайно ставит философию Спинозы в один ряд с философией Эпикура и Демокрита.

[3] При ссылках на «Этику» приняты следующие сокращения: док.— доказательство; кор.— королларий; л.— лемма; сх.— схолия; т.— теорема; ч.— часть.

[4] Ведь уже само первое доказательство теоремы 11 (о необходимости существования «бога или субстанции») основывается на теореме 7-й, где речь идет формально только о субстанции. Спиноза не случайно ссылается на эту теорему, поскольку в ней уже подразумевается тождество бога и субстанции. Во второй половине 2-й схолии к теореме 8 (и в теореме 5) доказывается, что существует только одна субстанция одной и той же природы, а так как по теореме 8 «всякая субстанция необходимо бесконечна», то вообще может существовать только одна субстанция (необходимость ее существования доказывается в теореме 7). Доказательство единичности субстанции есть по существу доказательство тождества бога и субстанции. Единственно существующая и необходимо существующая бесконечная субстанция, по Спинозе, есть бог. Нет поэтому ничего удивительного в том, что на основе анализа указанных теорем Введенский приходит к совершенно справедливому заключению: «Понятие бога у него (у Спинозы.— *И. К.*) исчезло, а сохранилось только слово, или название, или термин «бог»» [85, стр. 157].

[5] Было бы неверно на основании сказанного сделать вывод о том, будто в «Кратком трактате» Спиноза отождествляет только понятия «бог» и «природа», а в «Этике» — только понятие «бог» и «субстанция», исключая понятие «природа». И в «Кратком трактате» мы встречаем непосредственное отождествление всех трех понятий: «Так как вся природа есть только одна субстанция, сущность которой бесконечна, то все вещи в природе объединены в одном целом, именно в боге» [17, стр. 155]. Точно так же и в «Этике» бог постоянно отождествляется с природой, и хотя формула этого тождества «Deus sive natura» (бог или природа) встречается лишь в начале четвертой части [17, стр. 522], но идея его проходит красной нитью через все сочинение.

[6] Это не означает, что природа в учении Спинозы приобретает все указанные свойства только в результате отождествления ее с богом. Эти свойства могут быть выведены и действительно выводятся философом из понятия субстанции, из определения ее как causa sui.

Но хотя Спиноза, как это явствует из его учения, фактически с самого начала мыслит природу как воплощение абсолютного совершенства и бесконечного могущества, исходит из вечности, несотворимости, бесконечности природы, этим, однако, не перечеркивается значение, которое имеет отождествление природы с богом: оно санкционирует рассмотренные выше качества природы в глазах современников философа. Поэтому ошибочно утверждение А. Введенского, будто субстанция Спинозы ничего не приобретает от отождествления ее с богом: она приобретает авторитет, ее совершенства и могущество уже не подлежат сомнению.

[7] Употребление понятия *бог* отнюдь не объясняется отсутствием в первых сочинениях Спинозы собственного термина для обозначения субстанции, как пытается доказать Половцова [163], объявляющая субстанцию Спинозы нематериальной. Понятие *бог* как синоним субстанции употребляется Спинозой и в наиболее зрелом его сочинении — «Этике», и опять-таки не случайно, как не случайно употребление в той же «Этике» и понятие *природа*, которое вовсе не есть некое «наследие» некоего «переходного периода», вопреки утверждению С. Франка, как и бог Спинозы не является, вопреки его же мнению, «предметом религиозного чувства» [205, стр. 558].

[8] Детальное исследование проблемы дано в книге В. В. Соколова [187, гл. II]

[9] В мистическом пантеизме Эриугены, например, есть натуралистические идеи.

[10] Достаточно вспомнить по этому поводу взгляды Томаса Мюнцера и их оценку Ф. Энгельсом.

[11] *Мир есть бог, говорит Спиноза, а бог есть мир. Для носителей идеалистических тенденций в пантеизме приемлема лишь первая часть этой формулы. Они согласны растворить природу в божестве, но не допускают обратного. Формула «бог есть мир» неприемлема для них, так как понятие бога, с их точки зрения, шире, значительнее, богаче и содержательнее понятия мира. Божество сохраняет в их системах самостоятельное, независимое от природы существование в качестве некоего высшего, хотя и безличного существа. Таким образом, допуская известное отождествление бога и мира, они исключают тождество, содержащееся в учении Спинозы.*

Бог пантеизма, лежащий в основе мира, являющийся его причиной, отличен от самого мира, существование бога независимо от существования природы. Бог Спинозы не отличается от природы в ее целостности, спинозовский бог — это сама природа. Природа в системе философа есть причина самой себя; причина мира и сам мир — одно и то же. Пантеизм объявляет природу эманацией божества. Субстанция Спинозы существует извечно, что исключает всякую возможность эманации. Бог пантеизма — духовный принцип, пронизывающий мир, бесконечное духовное существо. Бог Спинозы — причина всего духовного и материального в мире — сам материален, субстанция Спинозы не существует в боге (в отличие от мира пантеизма), а сама есть бог. Бог пантеизма независим от законов природы, и если мир подчиняется божественным законам, сам бог свободен в своем промысле. Бог Спинозы необходимо действует по законам природы, законы природы — это законы бога, божественные законы — законы самой природы. Спинозизм знает только естественную закономерность, бог Спинозы детерминирован. Пантеизм базируется на имманентной телеологии, спинозизм разрушает телеологию, отвергает целесообразность, противопоставляя ей принципы механистического детерминизма. Пантеизм провозглашает гармонию мира, спинозизм объявляет понятие «порядок», «беспорядок», «совершенство» и т. п. продуктами «имагинации», которым ничто не соответствует в реальной действительности.

[12] Неудачным поэтому следует считать выражение «теологический привесок», пущенное в оборот Г. В. Плехановым, создающее впечатление, будто схоластическая терминология Спинозы, его пантеизм и т. п. есть нечто чисто внешнее, легко отделимое, органически не связанное с его системой.

[13] Предшественниками его в этом отношении можно считать еврейского комментатора Ибн-Эзру и Гоббса [32, в кн. 3, гл. XXXIII], высказывавших отдельные предположения критического характера относительно Священного писания.

[14] В своей критике религии Спиноза — вопреки утверждениям Л. Маньковского [149, стр. 74—75; 77] — не стоит, разумеется, на позициях исторического материализма, однако спинозовское требование конкретно-исторического исследования Писания весьма знаменательно. Сам Спиноза, правда, в целом далек от подлинного историзма (так, например, Христос, Моисей и др. рассматриваются им хотя и не как божественные, но и не как мифические личности, воскресение Христа фактически отрицается, объявляется аллегорией, но его рождение, жизнь и смерть признаются буквально и т. п.), но порою он действительно осуществляет исторический подход к анализу Писания. Так, он пишет: «Очень многие кладут в основу понимания Писания и раскрытия его

нстинного смысла положение, что оно во всем истинно и божественно, т. е. постановляют с самого начала за правило для его истолкования то именно, что должно было бы стать известным только после его уразумения и строгого исследования» [18, стр. 12]. Отрицая с самого начала априорные утверждения об истинности и божественности Писания, уже самим подходом к нему как к историческому документу, Спиноза открыто подвергает сомнению и авторитет церковников, в частности римских пап, объявляя, что каждый человек имеет «верховное право и высший авторитет свободно судить о религии и, следовательно, объяснять и толковать ее себе» [18, стр. 125]. Писание должно быть исследовано при помощи света естественного, т. е. обычного человеческого разума. Такое исследование предполагает изучение всей совокупности конкретно-исторических условий, определивших возникновение и самые судьбы Писания. Сведения же о совокупности этих условий, говорит Спиноза, могут быть почерпнуты только из самого же Писания как единственно сохранившегося документа той эпохи. Отсюда познание «всех почти вещей, содержащихся в Писании, должно быть заимствуемо только из самого Писания, подобно тому как познание природы — из самой природы» [18, стр. 106). А так как «метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы», то и «для истолкования Писания необходимо начертать его правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключать при помощи законных выводов о мысли авторов Писания» [18, стр. 106]. И Спиноза пытается выяснить историю Писания, подвергая его глубокому, подчас скрупулезному историческому и филологическому анализу. Занимаясь таким своего рода имманентным исследованием Писания, опираясь постоянно на его тексты и апеллируя к его же авторитету, Спиноза подчас борется с богословием его же собственным оружием (даже само право каждого на свободное истолкование Писания Спиноза выводит из его же положений). Но, оставаясь в пределах богословской терминологии, оперируя цитатами из самого Писания (что порой и создает впечатление о глубокой религиозности критика Писания), философ вскрывает многочисленные нелепости и текстуальные противоречия, содержащиеся в нем, наличие анахронизмов, несоответствий и прочих свидетельств невежества авторов Писания, многочисленные интерполяции и пр.

Основное содержание Писания составляют пророчества, притчи, рассказы о чудесах и т. п. Спиноза доказывает, что тексты Писания вовсе не «божественное откровение», истинность которого не подлежит сомнению. Ведь уже само понятие чуда выходит за рамки детерминизма, не подлежит, следовательно, суду естественного света разума. Правда, в своем предисловии к трактату Спиноза указывает, что в том, чему учит Писание, нет ничего, «что не согласовалось бы с умом или что противоречило бы ему» [18, стр. 13]. Следует ли, однако, понимать это в буквальном смысле? Разумеется, нет. Писание не противоречит разуму лишь постольку, поскольку не вторгается в его область. «Писание оставляет разум совершенно свободным» лишь постольку, поскольку оно «учит не философским вещам, но одному благочестию» [18, стр. 193]. Вера требует не истины, а благочестия в смысле повиновения,— говорит Спиноза, отсюда «между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства» [18, стр. 192]. Принципиальное размежевание, отделение философии, цель которой «только истина», от веры, от богословия, цель которого «только повиновение и благочестие» [18, стр. 192],— составляет главную задачу самого «Богословско-политического трактата». В трактате приводятся многочисленные примеры противоречия Писания со здравым смыслом. Спиноза категорически утверждает: «Все, о чем рассказывается в Писании, произошло естественным путем» [18, стр. 97], но «содер-

жание Писания необходимо должно было как можно более приспособляться к пониманию простого народа» [18, стр. 83], сообразовываться с представлениями и предвзятыми мнениями толпы [18, стр. 193], «которая, конечно, принципов естествознания совершенно не знала» [18, стр. 90], в связи с чем «Писанию не свойственно изучать вещи через естественные причины, но свойственно только рассказывать о тех вещах, которые широко охватывают воображение, и притом рассказывать по тому методу и в том стиле, которые лучше способствуют тому, чтобы вызвать больше удивления, а следовательно, и тому, чтобы внедрялось благоговение в умы простого народа» [18, стр. 97]. Вот почему естественному свету разума в Писании противопоставляются пророчества, которые повествуют об обычных, естественных вещах и не содержат в себе, следовательно, ничего божественного. Спиноза подвергает уничтожающей критике и авторов пророчеств — самих пророков. Древние иудеи, говорит Спиноза, «обыкновенно относили к богу все, что превосходило их понимание и естественных причин чего они в то время не знали. Поэтому гроза называлась «бранью божьей», а гром и молния — «стрелами божьими»» [18, стр. 26]. По той же причине к богу относили «все то, чем кто-либо превосходил других» [18, стр. 26—27]. Например, «дух бога» «означает в некоторых местах (Писания.— *И. К.*) не что иное, как очень сильный, очень сухой и пагубный ветер» [18, стр. 27]. Тот же «дух» «по-еврейски означает как душу, так и суждение души... и воображение пророков, поскольку через него были открываемы божественные решения, могло быть названо душой божьей, и о пророках можно было говорить, что в них была душа божья» [18, стр. 30]. Кроме того, «о пророках говорили, что они имеют дух божий, еще и потому, что люди не знали причин пророческого познания и удивлялись ему и вследствие этого они обыкновенно относили его, как и прочее из ряда вон выходящее, к богу и называли божественным познанием» [18, стр. 30]. Следовательно, приписываемый пророкам божественный дух в действительности не содержит в себе ничего божественного. «Пророки были одарены не душою более совершенною, но способностью более живого воображения» [18, стр. 32]. Но «простое воображение по своей природе не содержит в себе достоверности» [18, стр. 33]. И «коль скоро пророки воспринимали божественное откровение при помощи воображения, то они, несомненно, могли воспринимать многое, что находится вне границ разума» [18, стр. 31]; но все выходящее за границы разума, с точки зрения рационалиста Спинозы, не может существовать в действительности. Пророки были наделены более живым, чем обычные люди, воображением, но это отнюдь не свидетельствует, по мнению Спинозы, о высоком развитии их интеллекта [18, стр. 32]. Соответственно собственному воображению пророки воспринимали самого бога, в силу чего «у бога нет никакого собственного стиля в речи» [18, стр. 37]. Пророки многого не знали, «и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей, все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали» [18, стр. 38—39]. «Бог никаких философских тайн им не открывал» [18, стр. 179], и «относительно чисто спекулятивных вещей мы нимало не обязаны им верить» [18, стр. 38]. И вообще: «Мы не обязаны верить пророкам ни в чем, кроме того, что составляет цель и сущность откровения» [18, стр. 46],— это заявление достаточно красноречиво говорит об отношении Спинозы к пророчествам и их авторам. Пророчества, как показывает Спиноза, лишенные всяких признаков объективности в отличие от естественного познания, нуждаются в различного рода знамениях и чудесах. Но и сами знамения зависят от того же воображения, от тех же субъективных данных пророков. Кого же могут убедить эти знамения, кроме самих пророков?

Что касается чудес, то они не могут подтвердить какой-либо факт. «Мы из чудес не можем познать ни сущности, ни существования» [18, стр. 88]. Действия, именуемые чудесами, должны быть естественными, детерминированными, закономерными явлениями. Но под чудом «разумеется нечто, противоречащее порядку природы» [18, стр. 91], выходящее за рамки закономерности. Однако «в природе не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам, а также ничего, что не согласуется с ними или что не вытекает из них» [18, стр. 89]. Чудо — нелепость, противоречащая самой природе, а «все, что против природы, то и против разума, а что против разума, то нелепо, а потому и должно быть отвергнуто» [18, стр. 98—99]. Почему же люди верят в эти нелепости? Почему они стремятся «вымучивать из Писания аристотелевские бредни и свои собственные выдумки» [18, стр. 22], прикрыть авторитетом Писания явные нелепости? Почему и сами авторы и комментаторы Писания прибегают к столь сомнительным средствам? Спиноза дает совершенно недвусмысленные ответы на эти вопросы. Чем необычнее явление, тем убедительнее оно должно свидетельствовать о могуществе бога в представлении толпы; чем недоступнее оно человеческому пониманию, тем больше удивления и преклонения вызывает оно у людей. «Дело, причина которого толпе неизвестна, люди привыкли называть божественным», так как толпа думает, что «могущество и промысл божий обнаруживаются яснее всего тогда, когда она видит, что в природе случается нечто необыкновенное» [18, стр. 87]. Толпа «не желает знать о естественных причинах вещей и жаждет слышать только о том, в чем она больше всего несведуща и чему вследствие этого больше всего удивляется» [18, стр. 88]. Послушание, повиновение людей составляет цель религии [18, стр. 14]. Единственным и вернейшим средством к достижению этой цели служит страх, страх людей перед всемогущим и всеведущим богом. Спекулируя на невежестве людей и всячески укрепляя его, церковники воздействуют не на ум людей, а на воображение их, постоянно возбуждая в них страх и благоговение перед всевышним, побуждая таким образом к повиновению, послушанию. Именно отсюда — все стремления богословов подкрепить собственные выдумки божественным авторитетом [18, стр. 100, 104, и др.]. Знамения, чудеса и т. п. противоречат природе и разуму, но как нельзя лучше служат религии. Ведь суеверия как раз и учат «людей презирать разум и природу и чтить и удивляться только тому, что противоречит тому и другому» [18, стр. 105]. Не удивительно поэтому, что подверженные суевериям и предрассудкам «люди, дабы больше удивляться Писанию и почитать его, стараются так его объяснить, чтобы оно казалось как можно больше противоречащим им, т. е. разуму и природе; поэтому им снится, что в священных письменах скрываются глубочайшие тайны, и они упражняются в отыскании их, т. е. нелепостей» [18, стр. 105]. Спиноза иронически восклицает: «Неужели религия и вера могут быть защищены только при условии, чтобы люди намеренно игнорировали все и окончательно распростились с разумом?» [18, стр. 195]. Философ сознает объективные трудности истолкования Писания, к числу которых относится и сам факт фальсификации истории Писания, которая «осталась не только несовершенной, но и ошибочной» [18, стр. 126], и специфика древнееврейского языка (сложное употребление букв, многозначность союзов и наречий, отсутствие некоторых глагольных форм, знаков препинания, гласных и т. п.), отсутствие полной истории этого языка и его теории, утрата его фразеологии и т. д. Однако все это не помешало самому Спинозе вскрыть подлинный смысл текстов Писания и дать им оценку. (Ошибки и недостатки спинозовского анализа Писания здесь не рассматриваются.) Анализируя содержание, стиль, грамматический строй, факты, даты и проч. и проч., Спиноза сумел показать несоответствия

и противоречия самого различного характера, имеющиеся в Писании. И если Ибн-Эзра робко и нерешительно и, как говорит Спиноза, «в довольно темных словах» [18, стр. 127] высказал мысль, что автором Пятикнижия не был Моисей, то сам Спиноза неопровержимо доказал, что Писание представляет собой своего рода синтез книг, причем книги эти «были написаны не одним-единственным человеком и не для народа одной эпохи, но многими мужами различного таланта и жившими в разные века» [18, стр. 186]. Объединение этих книг в одно целое усугубляет противоречивость и несостоятельность Писания, комментаторы которого «бредят, выдумывают и, наконец, совершенно искажают самый язык» [18, стр. 143—144].

Спиноза опровергает и утверждение о божественном происхождении самой религии. Он специально исследует вопрос о происхождении религии. Прежде всего он устанавливает, что религия имеет не сверхъестественное, а вполне объяснимое, земное происхождение. Религия не извечна, а возникает лишь на определенном этапе исторического развития. Религиозные идеи, идея бога в частности, отнюдь не врождены человеку, поскольку вообще нет врожденных идей. До объединения в государство у людей нет никакой религии. Естественное состояние «и по природе, и по времени предшествует религии» [18, стр. 213]. Люди, стало быть, не только родятся без религиозных идей, но и обходятся без них на протяжении целого исторического периода. «Естественное состояние не должно смешивать с состоянием в религии, но о нем нужно мыслить, как о состоянии без религии и закона, а следовательно, и без греха и несправедливости» [18, стр. 213]. Спиноза выявляет непосредственную связь между возникновением религии, с одной стороны, и появлением закона, государства, классового общества (хотя и не видит классового характера этого общества), с другой, приближаясь к правильному пониманию социальных, классовых корней религии. И поскольку религия возникает лишь на определенной ступени общественного развития, она, как и всякое историческое явление, носит временный, преходящий характер, и хотя сам Спиноза не делает такого вывода — вывод этот явно напрашивается. Как явление историческое религия имеет реальные, доступные нашему пониманию причины (с точки зрения рационалиста Спинозы, человеческому разуму все действительно существующее доступно). Религия, таким образом, возникла не случайно, и философ пытается выяснить причины, вскрыть источник религии.

В своем предисловии к «Богословско-политическому трактату», а также в приложении к I-й части «Этики» он приходит к следующим выводам: не зная подлинных причин явлений, «люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана» [18 стр. 7], в результате чего появляется неуверенность и страх; а так как люди «большей частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно» [18, стр. 7]. Страх заставляет людей безумствовать, порождает суеверие и предрассудки, делая людей рабами последних, страх порождает религию. Спиноза, таким образом, говоря современным языком, пытается вскрыть гносеологические корни религии, усматривая их в специфичности самого сознания. Невежество признается почвой религии, соответственно чему борьба против религии мыслится Спинозой в духе буржуазного просветительства. Правда, Спиноза усматривает корни религии не в сознании вообще, а в ложном уподоблении действий божества человеческим действиям. В своей критике религии он не случайно отводит столь значительное место разоблачению телеологии, рассматриваемой им в качестве одной из основ религии. Телеологическим воззрениям Спиноза противопоставляет принципы строжайшего детерминизма.

Другим основанием религии, составляющим вместе с телеологией ее ядро, является, по Спинозе, антропоморфизм, который в значительной степени обусловливает самое возможность телеологических представлений. Ведь когда действия бога уподобляются действиям человека, это становится возможным в конечном итоге в силу уподобления самого бога личности, человеку. Если своим материалистическим учением Спиноза фактически устраняет само понятие бога, то в критике религии, опровергая все принципы антропоморфизма, философ разрушает самый образ бога, самые представления о нем. Если бы треугольник обладал даром речи, говорит Спиноза, то он утверждал бы, что бог треуголен, круг — что божественная природа кругла и т. п. Спиноза, следовательно, понимает, что образ бога — плод антропоморфизма, что человек сам создал себе бога по образу и подобию своему (а не наоборот), что рождение божества — результат обожествления человека. И Спиноза лишает бога всех физических свойств, присущих человеку, ссылаясь при этом на само Писание, которое учит, что бог *есть*, но умалчивает о том, *что* есть бог. «Что такое бог и каким образом он видит все вещи и помышляет о них, этому и подобному Писание ясно и как вечной доктрине не учит» [18, стр. 110]. Вместе с личностью бога устраняется и божественный произвол, отрицаются роль и значение, приписываемые богу религией. Лишь по недостаточности человеческого познания «бог только сообразно понятиям толпы и только вследствие дефекта в мышлении изображается как законодатель или властитель и называется справедливым, милосердным и пр.» [18, стр. 71]. Данная Спинозой научная критика Писания, вскрытие корней религии, разоблачение ее приемов и средств одурманивания масс имели огромное прогрессивное значение и были гораздо более эффективны, нежели простое отрицание теизма.

Социальные корни религии Спиноза, оставаясь, подобно всем материалистам до Маркса, идеалистом в вопросах общественного развития, усмотреть не мог. Но много сделано им и в смысле обнаружения этих социальных корней, в определении политической роли религии и разоблачении ее эксплуататорской сущности. «Под видом религии,— пишет он,— народу легко внушается... почитать своих царей как богов» [18, стр. 9]. При этом государственной власти совершенно безразлична истинность религии, она заинтересована лишь в том, чтобы религия выполняла свою социальную функцию — удерживала массы в повиновении, средством к чему служат обман и устрашение людей. Отсюда стремление обставить религию «обрядами и церемониями так, чтобы она считалась важнее всего и чтобы к ней все постоянно относились с величайшим почтением» [18, стр. 9]. Турки, например, «считают за грех рассуждать о религии и мысль каждого подавляют такой массой предрассудков, что ни одного уголка в душе не остается здравому рассудку даже для сомнения» [18, стр. 9]. Спиноза правильно подметил гармонию интересов государства и церкви, которые «заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие» [18, стр. 10].

Но Спиноза критикует, разумеется, не современное ему буржуазное государство Голландии. Речь у него идет о «тайне монархического правления», о феодальной монархии. Идеолог прогрессивных слоев голландской буржуазии, Спиноза обрушивается на феодальную систему, обличает ее лживую религиозную мораль, подвергает уничтожающей критике идеологию феодализма и ее опору — католическую церковь. В своей критике религии Спиноза — один из самых прогрессивных мыслителей эпохи — не ограничивается христианством. Он выступает против всех религий и церквей, обнажает основы всякой религии.

Многие страницы своего трактата посвящает Спиноза борьбе с религиозным мракобесием, отстаивая свободу мысли и научного исследования. Здесь и прямое обличение, и тонкая, едва уловимая ирония, и непреодолимое отвращение к суевериям и предрассудкам, и едкий сарказм, и поражающие своей железной логикой доказательства, и ссылки на тексты самого Писания. Спиноза высмеивает веру в привидения, духов, чудеса и проч. нелепости, доказывает несостоятельность церковных учений в общем и в частностях, последовательно опровергает основные догматы церкви.

Спиноза разоблачает и такой важный атрибут всякой церкви, как религиозные обряды, представляющие собой действия, «смысл которых превосходит человеческое разумение» [18, стр. 67] и которые «ничего не дают для блаженства и добродетели» [18, стр. 74]. Религиозные обряды не могут быть общими для всех людей в отличие от господствующего в мире естественного закона, который не нуждается в религиозных обрядах и состоит в «истинном образе жизни». Этот естественный, или, говоря словами Спинозы, «божественный закон» — «имеет целью только высшее благо» [18, стр. 64]. Последнее же заключается в усовершенствовании разума человека [18, стр. 64]. Истинная добродетель и высшее благо несовместимы с религией, поскольку основываются лишь на разуме, вера же есть незнание, враг разума. Спиноза выявляет и непосредственную связь религии и идеализма. В тайнах, которые богословы выискивают в Писании, нет «решительно ничего, кроме измышлений Аристотеля или Платона, или другого, подобного им философа» [18, стр. 180].

Подвергая всесторонней критике христианство, бичуя магометанскую церковь, Спиноза не жалует и иудейство. Ярко и убедительно показывает он несостоятельность учения раввинов, лживых утверждений фарисеев. Евреи никогда не были «избранным» богом народом, «божьим избранником», они не имеют никаких преимуществ перед другими народами. Чуждый чувства национальной ограниченности, Спиноза категорически заявляет: «В отношении разума и истинной добродетели ни одна нация от другой не отличается» [18, стр. 62]. Иудейская религия не имеет никаких преимуществ перед другими религиями и подобно им не может способствовать обретению «истинного образа жизни». Идеал жизни — это «познание вещей через первые их причины», «господство над страстями», или «приобретение привычки к добродетели» и «спокойная жизнь при физическом здоровье» [18, стр. 50]. Средства к достижению этого «заложены в самой человеческой натуре» [18, стр. 50]. «Эти дары не составляли особенной принадлежности одного какого-либо народа, но всегда были общи всему человеческому роду, если только мы не хотим грезить, что природа некогда произвела различные роды людей» [18, стр. 50—51].

Развитие разума, просвещение, свобода мысли — единственный путь к достижению жизненных целей. Религия не только не способствует достижению блага, но и порождает зло, она источник зависти, ненависти и раздоров. Зло «возникло оттого, что толпе религией вменялось в обязанность смотреть на служение при церкви, как на достоинство, а на церковные должности — как на доходную статью, и оказывать священникам высший почет». В результате этих злоупотреблений «у всякого негодяя стало являться сильнейшее желание занять должность священнослужителя» [18, стр. 11]. Люди, исповедующие христианскую религию «любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем», «проявляют друг к другу самую ожесточенную ненависть» [18, стр. 11], и в этом они нисколько не отличаются ни от магометан, ни от евреев или язычников. Религия — это предрассудки, которые «совершенно препятствуют пользоваться каждому своим свободным суждением и распознавать истину от лжи, и которые будто нарочно, по-видимому, придуманы для окончательного

погашения света разума» [18, стр. 11—12]. Спиноза — борец против этого врага разума — не видит возможности избавления широких масс от религиозной идеологии, но его этический идеал объективно способствовал их освобождению.

К главе I

[1] Несостоятелен аргумент Н. Кибовского, утверждающего, что метод познания Спинозы не может быть дедуктивно-синтетическим уже в силу того, что требуемое Спинозой познание явлений из их причин достигается только аналитико-индуктивным путем [см. 124, стр. 50].

[2] Что же касается оставленного нами в стороне понятия «порядок», самостоятельное рассмотрение его связи с другими понятиями вряд ли необходимо, так как в отождествлении его с понятием «способ», признаваемом и самой Половцовой, может убедить уже беглое сопоставление нескольких фраз из писем Спинозы к Ольденбургу (от 17 [27] июля 1663 г.) и к Шуллеру (от октября 1674 г.): в одном случае Спиноза говорит о «Началах» Декарта как «изложенных геометрическим порядком» [18, стр. 594], в другом называет вторую часть тех же «Начал» «доказанной геометрическим способом», а первую часть — «изложенной тем же методом» [18, стр. 430].

[3] Известное исключение здесь представляет книга Эрхардта, в которой дана обстоятельная критика геометрического метода [см. 238, стр. 67—196].

[4] Наибольшее, пожалуй, внимание, вопросу о роли геометрического метода уделено (из числа работ довоенного периода) в «Очерке философии Б. Спинозы» В. Вандека и В. Тимоско. Однако решение этого вопроса в указанной книге заставляет желать лучшего. Авторы правильно указывают на связь геометрического метода с рационализмом Спинозы, но даже не упоминают о других определяющих моментах. Относительно бесконечности причинной цепи авторы заявляют: «Но так как причинная цепь бесконечна, то необходимо найти первое звено, первую причину...» [83, стр. 62]. Такую явную нелепость — найти конец бесконечности — они приписывают Спинозе.

Далее авторы говорят о соотношении дедукции и индукции, анализа и синтеза в методологии Спинозы, но правильные в основном положения должным образом не аргументируются.

[5] Действительно, метод Спинозы — дедуктивно-синтетический, но идеалом рационалиста Спинозы является не дедуктивно-синтетическое, а интуитивное, т. е., казалось бы, не рациональное познание. Да и какова роль самой интуиции? Поскольку в основе познания, по Спинозе, должна лежать идея, истинность которой самоочевидна, интуиция должна быть признана исходным пунктом познания. Но конечная цель познания, результат исследования также истинные знания, самоочевидные истины, и интуиция, таким образом, выступает уже в качестве не отправного, а конечного пункта познания. Другими словами: является ли интуиция, интуитивно данные истины основой познания, его исходным пунктом или его конечной целью, его плодом? Или, может быть, здесь приемлемо третье решение: интуиция есть и начало и венец познания, и интуитивно данные истины, имеющиеся вначале, отличаются от приобретенных в процессе познания интуитивных истин меньшим совершенством, меньшей истинностью, достоверностью, самоочевидностью, т. е. процесс познания представляет собой процесс усовершенствования знания, процесс перехода от относительно истинного знания к абсолютно истинному? Но не противоречит ли это требованию Спинозы, чтобы в основе, именно в основе познания лежали абсолютно истинные идеи, поскольку лишь при соблюдении этого условия познание может следовать правильным путем? Да и как признать нали-

чие различной степени истинности, если сам Спиноза категорически отрицает существование относительных истин? И далее: не исключает ли дедуктивно-синтетический метод и самое интуицию вообще, не являются ли понятия «демонстрация» и «интуиция» антагонистами? Не противоречит ли дедукция и анализу, не исключает ли она его, не выступает ли, с другой стороны, анализ основным инструментом в процессе познания, что составляет необходимое требование рационализма? Рационализм, ярчайшим представителем которого является Спиноза, предполагает приобретение подлинного знания из анализа понятий, и центр аргументации Спинозы лежит в значительной мере в анализе таких понятий, как «субстанция», «атрибут», «модус» и т. д. С точки зрения рационализма, исчерпывающий анализ — важнейшее средство оценки истинности идей, и столь значительная роль анализа на первый взгляд противоречит роли спинозовской дедукции. Далее, если принять, что центр аргументации рационалиста Спинозы лежит в анализе понятий, не возникает ли противоречие между дедукцией Спинозы и анализом понятий, поскольку сам Спиноза категорически отрицает общие понятия, абстракции в качестве источника познания? Нет ли противоречия между рационализмом Спинозы и его же борьбой против манипулирования общими понятиями и абстракциями? Не противоречит ли рационализму Спинозы его требование исходить в познании из единичных физических вещей, и не противоречит ли это требование его собственному утверждению, что основу метафизики составляют общие понятия? Нет ли, далее, противоречия между отрицательным отношением к абстракциям и общим понятиям и требованием дедуцировать все знания из определений, и не противоречит ли последнее требование его критике формальнологических определений? Нет ли противоречия между спинозовским требованием исходить в познании из общего и его же требованием исходить из конкретного и единичного? Нет ли, далее, противоречий между рационализмом Спинозы и принципами спинозовского детерминизма? Детерминизм — характернейшая черта мировоззрения Спинозы. Причинная зависимость — основная мерка, с которой Спиноза подходит ко всем изучаемым явлениям. Познание, объяснение явлений из их причин — одно из основных требований Спинозы-рационалиста (что, кстати, лишний раз подчеркивает роль анализа в методологии Спинозы). Но последовательный рационализм необходимо предполагает сведéние всех причинных зависимостей к логическим зависимостям, причинных связей — к связям логическим. Но логическая связь — это не причинная связь в смысле порождения, произведения одного явления другим. Не получается ли, таким образом, так, что причинная зависимость, на которой настаивает детерминизм Спинозы, исчезает в результате последовательного соблюдения принципов его рационализма? Не противоречит ли рационализм Спинозы эмпирическому характеру значительной части спинозовских пропозиций, не исключается ли этим рационализмом a priori всякий опыт, опыт, который, говоря словами Мильнера, постоянно врывается в дедукцию Спинозы, да и не противоречит ли, наконец, этот рационализм и самой этической направленности спинозовской философии, ее практической целеустремленности, неустанно подчеркиваемой абсолютным большинством исследователей? Не противоречит ли общему характеру спинозовского метода, ведущей роли в нем дедукции наличие целого ряда положений, которые вовсе не дедуцируются, а лишь постулируются Спинозой, причем среди них оказываются и исходные, основные положения системы? и т. д. и т. п.

[6] Много потрудившаяся в области спинозовской терминологии русский комментатор Спинозы Половцова совершенно справедливо указывает, что Спиноза вел принципиальную борьбу с ошибками, вытекающими из смешения самих слов с их содержанием. Сама Половцова, правда, не избежала роковой

ошибки имеиио в вопросах терминологин, что привело к нзвращенной характеристике ею системы Спинозы в целом и неправильному истолкованию некоторых узловых проблем.

[7] Наличне такого противоречия стремится доказать Дунин-Борковский [236], а также Гебхардт в своем введении к «Краткому трактату» [243, стр. XXIV].

[8] В. Беляев считает точку зрения Рихтера неприемлемой, поскольку речь у Спинозы идет не об одной-единственной вечной сущности, а о ряде их [70, стр. 167]. Но на том же самом основании можно подвергнуть сомнению и точку зреиия самого Беляева, поскольку из бесконечных модусов, которые, по его миеиию, обозначены этими вечными сущностями, Спиноза указывает всего лишь два. Критикуя, далее, воззрения Венцеля, отождествляющего бесконечные и вечные модификации (под которыми Беляев подразумевает интересующие иас здесь реальные сущиости) с сущностью эмпирических, конечных вещей, сам Беляев приходит к полному и абсолютному противопоставлению тех и других. Поскольку же спинозовские вечные сущности, не имеющие, с точки зрения Беляева, ничего общего с сущностью эмпирических вещей, составляют предмет философского исследования, то из него исключается изучение сущиости конечных вещей, что приписывается самому Спинозе [70, стр. 167]. Однако, сознавая, что превращение философии в «безжизненную спекуляцию» никак не соответствовало бы идеалам Спинозы, философия которого была призвана к решению жизненно важных задач, Беляев вынужден включить мир конечных вещей в область философского исследования, осуществленного Спинозой, впуская реальный мир в систему Спинозы как бы с черного хода, и это опять-таки приписывается самому Спинозе и объявляется следствием его отказа от метода интуитивного (хотя интуиция, разумеется, не может быть методом в строгом смысле слова) и принятия метода демонстративного [70, стр. 167—168]. В связи с этим, по утверждению Беляева, Спиноза якобы заменил имеющийся в «Этике» субъективный критерий адекватности на объективный [70, стр. 168], хотя остается неизвестным, в каком сочинении после «Этики» мог Спиноза ввести новое понятие адекватности. Допускаемое Беляевым абсолютное противопоставление вечных сущностей эмпирическим вещам (от которого он, правда, отступает в отдельных разделах своего исследования), приводящее его к нелепым выводам об иррациональном характере мира конечиых вещей в системе Спинозы [70, стр. 169 и 246], к призыву заменить эту «несостоятельную» систему «правдой теистической философии» [70, стр. 370] (и признание этой «правды» опять-таки приписывается самому Спинозе), находится в явном противоречии с положениями Спинозы в его учении о вечных неизменных сущностях.

[9] В. Беляев, например, объявляя определение не только отправным пунктом, но и «зерном всей системы» [70, стр. 180], сводя при этом весь метод Спинозы к образованию идей из данных определений на основании известных аксиоматических положений [70, стр. 162], исходит из того, что понятие причины мыслится Спинозой аналитически, т. е. действие уже заключено в причине и может быть выведено из него логически [70, стр. 162]. Именно из этого и выводит Беляев роль определений в системе Спинозы. Спиноза, по миению Беляева, и принял математический метод в силу исключительной роли в нем определений, понимая его как интуитивный [70, стр. 164] в противоположность методу демонстративному, рациональному, который, как полагает Беляев, должен был — неизвестно почему — представляться Спинозе методом, обходящимся без определений [70, стр. 163] (анализ нагроможденных в этом последием положении ошибок был бы поистине скучным занятием).

По мнению Д. Льюиса, основное положение системы Спинозы, ее исходная ошибка, как и ее логическое совершенство заключаются в том, что «субъек-

тивная идея», т. е. определение, «есть действительный образ или полное выражение объективного факта» [146, стр. 43]. Все пороки, которые Льюис приписывает системе Спинозы, он дедуцирует из доминирующей в ней роли определений. Признавая, что определение у Спинозы выражает самое сущность вещи, Льюис утверждает, что определения могут выражать лишь наши субъективные воззрения на эту сущность, субъективное представление о ней. Для агностика Льюиса, по мнению которого «ум сам создает свои формы», субъективная идея не может быть признана «коррелятом объективного факта», субъективная форма идеи исключает всякую возможность объективного содержания ее [146, стр., 44, сл.].

Спинозовское положение о том, что «определение выражает природу предмета», противоречит, по мнению Льюиса, выводам «здравой психологии», хотя «на этом положении зиждется вся метафизика» [146, стр. 44]; но если «ясные идеи не выражают истинной сущности предметов», то, по признанию самого Льюиса, отвергаются все притязания метафизиков [146, стр. 44], иными словами, торжествует полный агностицизм, проповедником которого и выступает Д. Льюис. Можно, говорит он, определить природу обитателей Луны и строго придерживаться этого определения, но оставаться чрезвычайно далеко от истинного знания подлинной природы обитателей Луны [146, стр. 44]. Само по себе это положение не вызывает возражений, но что общего имеет подобного рода «определение» с дефинициями Спинозы? Разве может быть предан забвению тот факт, что для рационалиста Спинозы, убежденного в непогрешимости разума, ясная и отчетливая идея есть абсолютно истинная идея, гарантирующая и собственную истинность и реальность своего объекта, что, как отмечает, но с чем не соглашается Льюис, для рационалиста Спинозы «субъективная идея есть действительный образ... или полное выражение объективного факта» [146, стр. 43]? Характеризовать спинозовские определения и оценивать их роль подобно Льюису — значит абсолютно игнорировать настойчивые указания Спинозы о необходимости различать истинное определение от неистинного. Льюис же не только смешивает эти два принципиально отличных рода определений (на недопустимость чего указывал Спиноза, в частности в письме Симону де Врису от февраля 1663 г.), но и сводит по существу все спинозовские определения к определениям второго рода.

[10] Мы имеем в виду не детерминирующие определения, а определения в смысле дефиниций. Сравнительный анализ понятий determinatio и definitio, правильное понимание которых имеет огромное значение для решения некоторых узловых вопросов онтологии Спинозы, будет дан в ходе исследования соответствующих проблем.

[11] О неправомерном отождествлении понятий causa и ratio в системе Спинозы говорит, в частности, Р. Фалькенберг в своей «Истории новой философии» [202, стр. 115]. Он считает неправильной спинозовскую трактовку причинности и представление о том, что в логическо-математическом следовании схватывается сущность каузальной связи.

С заявлением Шопенгауэра о том, что система Спинозы всецело опирается на постоянное смешение закона причинности с законом достаточного основания, что отношения между вещами подменяются отношениями между понятиями, в результате чего ложно освещается действительность, солидаризируется и Л. М. Лопатин [137, стр. 297—298]. И хотя последний и говорит о трудности решения вопроса о тождестве логической и реальной необходимости в системе Спинозы [137, стр. 298], но в конечном итоге самое ограниченность спинозизма он выводит именно из «фальшивого отождествления» логической и реальной необходимости, из замены конкретных отношений абстрактными [137, стр. 317]. Лопатин утверждает, что смешение логических и реальных

отношений — главный двигатель выводов Спинозы, и что оно порождает фатализм, но, с другой стороны, само вызвано «предвзятой наклонностью» Спинозы к мертвенному и фаталистическому представлению о существующем. Объявляя бога Спинозы безжизненной абстракцией [137, стр. 320], Лопатин отождествляет отношение реальной основы мира к ее проявлениям в системе Спинозы с отношением понятия к его предикатам, логически из него вытекающим [137, стр. 318], и в соответствии с этим провозглашает основанием философии Спинозы «превращение вещей в свойства» [137, стр. 304]. В конечном же итоге мир Спинозы оказывается растворенным в понятиях.

С. Ф. Кечекьян говорит о тождестве логического и реального в системе Спинозы, приписывая ей психофизический параллелизм. С. Франк приходит к тем же результатам с диаметрально противоположных позиций: заключение о тождестве логического и реального выводится им из психофизического монизма, который в свою очередь объявляется выводом из гносеологического монизма [205, стр. 528—530]. Отношение между физическим и психическим в системе Спинозы заменено, как уверяет Франк, гносеологическим отношением между субъектом и объектом, между «идеей» и «вещью», основу чего составляет т. 7, ч. II, которая якобы и формулирует «рационалистический принцип тождества логической и реальной связи, и вместе с тем именно это тождество между мыслью и реальностью полагает как основу учения об отношении двух атрибутов» [205, стр. 529]. Отношение между атрибутами и определяемое им отношение между душой и телом С. Франк характеризует как отношение между «мыслящим» и «мыслимым» [205, стр. 530]. Констатировав затем единство того и другого, он произвольно превращает это единство в тождество, на основании чего Спинозе приписывается признание «логического или *рационального тождества»* физического и психического в качестве тождества «идеи» и ее «объекта», отождествление «гносеологического монизма с психофизическим параллелизмом» [205, стр. 533], а также истолкование «*иррациональной связи* меж телесным и душевным» как «гносеологическое единство между предметом и идеей» [205, стр. 534]. В конечном итоге С. Франк дает ложную трактовку основных понятий и проблем спинозизма, наделяя его «мистическим характером» и объявляя его даже синтезом «картезианского рационализма с неоплатоновской мистикой» [205, стр. 560]. Основная мысль спинозизма, по мнению С. Франка,— «абсолютное слияние идеального с реальным, при котором, с одной стороны, все объемлется бытием и, с другой стороны, бытие исчерпывается своим тождеством с идеальным и без остатка растворяется в нем» [205, стр. 560].

Сведение зависимости вещей к зависимости понятий, заявляет В. Шилкарский, не случайное достояние той или иной системы, обязанное своим возникновением своеобразному течению идей того или иного философа, а один из важнейших и безусловно необходимых моментов панлогического миропонимания во всех его разнообразных видоизменениях [214, стр. 29]. По мнению В Шилкарского, панлогизм есть «рационализированный монотеизм» [214, стр. 17] и имеет своим конечным результатом, в скрытом виде содержащимся уже в его исходных посылках, учение о тождестве сущего и отвлеченной мысли [214, стр. 18—19]. Ультрарационалистическая теория познания, лежащая в основе панлогизма, превращает бога из творческой основы мира в его логическое основание и сводит все формы реальной причинности к отвлеченной связи понятий как таковых [214, стр. 30]. Этот второй момент, по мнению В. Шилкарского, находит наиболее полное свое выражение в системе Спинозы (первый — в системе Парменида) [214, стр. 30], характеризуемой им в качестве типичной панлогической системы, в которой мир нашего опыта оказывается системой понятий, а господствующая в ней логическая закономер-

ность — единственным источником всякой реальной закономерности [214, стр. 31]. Полагая, что в системах Спинозы и Декарта имеет место смешение реальной и логической причинности, равно как и отождествление понятий causa и ratio, В. Шилкарский усматривает корни такого смешения в логических посылках панлогизма как такового [214, стр. 28—29]. «Только в том случае, если наша действительность целиком сведена к понятиям и их отношениям, если господствующая над нею закономерность есть не что иное, как закономерность, присущая понятиям как таковым, одним словом, только в том случае, если метод отвлеченного построения распространен и на мир нашего опыта, можно пытаться установить то или иное отношение между отвлеченным единством и конкретной множественностью» [214, стр. 29]. Установление этого отношения должно, по мнению В. Шилкарского, составлять центральную задачу панлогических систем. Не будучи оригинальным, В. Шилкарский многое заимствует у Л. М. Лопатина, но даже из правильных утверждений последнего умудряется делать абсурдные выводы. Навязав Спинозе отождествление голой абстракции, чистой мысли с сущим, Шилкарский объявляет его учение о природе примыкающим к онтологической спекуляции средневековья [214, стр. 64], подгоняя затем спинозизм уже не под платоновское учение, а под систему Гегеля. Приписав Спинозе те или иные противоречия, В. Шилкарский принимается затем за их критику. В конечном итоге спинозизм характеризуется как «одно из классических видоизменений отвлеченно-идеалистического миропонимания» [214, стр. 72], а сам Спиноза — как «самый смелый и последовательный выразитель панлогической доктрины, впервые пытавшийся подчинить ей все философские проблемы» [214, стр. 84].

Категорическое утверждение об абсолютном тождестве понятий causa и ratio в системе Спинозы вовсе не ведет — при акцентировании ratio — к рационализации его учения или — при акценте на causa — к «математизации» или «энергизации» спинозизма, как это представляется В. Н. Половцовой [163, стр. 49]. Отождествление этих понятий, отождествление логических и реальных связей, а вслед за этим логического и реального вообще, в конечном итоге приводит к идеалистической интерпретации и оценке спинозизма.

[12] У Введенского здесь описка: содержание аксиомы пятой отнесено к четвертой аксиоме той же первой части «Этики».

[13] Essentia objectiva. Вернее было бы перевести слово objectiva словом «объектная» (здесь объект в значении предмета мысли).

[14] Верно, конечно, что поскольку истинные идеи должны согласоваться со своими объектами, необходимый порядок и связь идей должны быть те же, что и порядок и связь вещей. Система истинных идей, следовательно, вполне соответствует системе вещей, иными словами, система rationum соответствует системе causarum. Но это вовсе не дает оснований к выводам, подобным сделанному, например, Шилкарским, который из т. 7, ч. II непосредственно заключает, что между логической и реальной связью в спинозизме не может быть никакого различия.

[15] Попытка отождествления геометрического метода Спинозы с раввинистической схоластикой содержится в монографии Вольфсона [267, стр. IX].

К главе II

[1] Понятие субстанции у Спинозы, говорит Л. Фейер, лишено всякого научного содержания и есть прямой результат непреодоленного философом мистического наследия [239, стр. 247].

[2] В. Виндельбанд принимает субстанцию Спинозы за метафизическое вместилище всех вещей, за метафизическое ничто, К. Фишер — за бескачест-

венное, причинное нечто, Д. Льюис объявляет ее нуменом Канта, Г. Паперна — живым бесконечным организмом, состоящим из бесчисленных строго соподчиненных частей, К. Ярош — абстрактным понятием, С. Франк — космосом, Л. Лопатин — отвлеченным порядком тел, абстрактным законом их многообразного механического сцепления, С. Кечекьян — индивидуумом, частями которого являются тела, синтетическим единством всего сущего, Ф. Ибервег — на основе того, что субстанция Спинозы представляется ему чем-то единым и непрерывным,— уподобляет ее парменидовскому бытию, так же как В. Шилкарский, который изображает ее как абсолютно замкнутое в себе сущее.

Такая противоречивость характеристик спинозовской субстанции наблюдается не только при сопоставлении взглядов различных исследователей, но и при анализе отдельных концепций одних и тех же авторов. Так, С. Франк считает субстанцию всеобъемлющим и внутреннее связанным космосом, «единственным бытием как таковым»; «единство бытия» объявляется «выражением целостности природы», объемлющей собой все [205, стр. 545]. Затем субстанция объявляется «исконным единством, в котором непосредственно дана связь между мыслящим и мыслимым, субъектом и объектом», а далее и «единством мысли и ее содержания» [205, стр. 536]. Это единство превращается в «бесконечное единство идеального и реального» [205, стр. 559], и, наконец, учение о субстанции провозглашается учением о «гносеологическом тождестве сознания и его объекта» [205, стр. 554], а сама субстанция — «высшим и единственным объектом религиозного поклонения» [205, стр. 559]. Субстанция в трактовке С. Франка и «истинная реальность», и «абсолютный объект мистического созерцания» [205, стр. 559]. Протяженная субстанция Спинозы есть «абсолютная основа действительности» [214, стр. 22], признает В. Шилкарский, но это не мешает ему утверждать, что логическое понятие о мире, «в своей отвлеченности существующее лишь в нашем рассудке и нигде вне его» [214, стр. 63], и есть для Спинозы реальное основание, причина мира. Шилкарский, солидаризирующийся с Л. Лопатиным и цитирующий его, не случайно впадает в противоречие. Л. Лопатин объявляет субстанцию Спинозы «безжизненной абстракцией» [137, стр. 320] и в то же время недвусмысленно утверждает, что субстанция Спинозы есть «протяженная, по механическим законам движимая материя» [137, стр. 315], что «роль действующей причины в мировом процессе сама собой переходит к материальной природе субстанции», что протяженность субстанции «выступает на первый план» [137, стр. 315].

[3] Так же как само существование вещей есть результат необходимого существования субстанции, так и возможность познания их предопределяется познаваемостью самой субстанции.

[4] «Спиноза всецело стоит на почве онтологического доказательства бытия божия»,— утверждает, например, Лопатин [137, стр. 312].

[5] Содержание первой и второй (а также шестой) дефиниций первой части «Этики» действительно в значительной мере (хотя и не абсолютно) совпадают.

[6] Causa sui, провозглашает Беляев, есть «безусловно самостоятельная субстанция» [70, стр. 180], «необходимое существо», из самого понятия самопричины закономерно следуют выводы о ее несотворимости, бесконечности, вечном и необходимом существовании [70, стр. 187]. Понятие causa sui, понятие субстанции, заявляет Шилкарский, обозначает то же, что и понятие «абсолютно бесконечного существа» [214, стр. 53]. Быть causa sui, говорит К. Фишер, значит существовать безусловно необходимо [203, стр. 361] и т. д. и т. п.

[7] Приведенные выше доказательства несотворимости и необходимого существования субстанции суть доказательства ее вечности.

[8] Если субстанция, бог — causa sui и существует без внешней причины, то отсюда не следует, утверждает Ф. Диттес, что он и действует без повода и конечной цели. Всякое «бывание», говорит Диттес, коль скоро оно должно вступить в действие, требует других реальных существ, с которыми оно могло бы столкнуться, иначе действие возникает от бездействия [114, стр. 7]. Таким образом, заключает Диттес, рушится основное воззрение Спинозы о том, что существует лишь одно реальное существо [114, стр. 8]. Однако справедливо спросить: а кто же столкнет эти «бывания»? Не возникнет ли «действие от бездействия» и при наличии двух (и более) реальных существ? Идеалист Ф. Диттес не может отказаться от первотолчка и его носителя — всевышнего; ему, метафизику, абсолютно недоступно понятие самодвижения. Отрицая основы спинозовского учения о существовании единой субстанции и всю систему в целом, Диттес игнорирует специфику понятия causa sui и, отвергая всякую возможность самодвижения, пытается спасти творца.

[9] Стремление к цели, предполагающее несовершенство, исключается самим определением бога как существа абсолютно совершенного; достижение цели, предполагающее деятельность во времени, исключается самим извечным, вневременны́м характером деятельности бога.

[10] Спиноза подвергает недвусмысленной критике возражения, подобные выдвигаемому Диттесом, будто «необходимо должна быть первая причина, движущая данное тело, так как оно само, находясь в покое, не может двигаться» [17, стр. 89], показывая неприложимость этого положения к природе в целом. Он вскрывает несостоятельность взглядов тех, кто утверждает, что, «так как в природе, очевидно, существуют покой и движение, то, по их мнению, они необходимо должны происходить от внешней причины» [17, стр. 89]. По убеждению самого Спинозы, природе «не может недоставать ничего, чтобы произвести все то, что должно быть произведено» [17, стр. 90]. Источник движения, источник активности, действенности, мощи природы философ не ищет вне природы, а усматривает в ней самой.

[11] Будучи причиной, субстанция свободна, будучи действием,— необходима. Но и эта свобода, и эта необходимость обусловлены только ее же собственной природой и потому не отличимы; они тождественны, каждая из этих категорий как бы переходит в собственную противоположность. Необходимость существования субстанции, вытекая из самой сущности ее, исключает всякую внешнюю причину, есть не внешняя необходимость, не принуждение, не насилие и т. п., а свободная необходимость. Однако и свобода субстанции не есть произвол, проявление индетерминированности, а то же необходимое действие той же природы субстанции, т. е. необходимая свобода. Итак, необходимость свободна, свобода необходима.

[12] Правда, идеалисты могут утверждать, что на тех же основаниях и с тем же успехом субстанция Спинозы может быть объявлена и духом, однако подобное истолкование было бы неприемлемо в первую очередь для самих идеалистов, ибо дух не может быть материальным. Уже сама протяженность несовместима с понятием духа, исключает его. Зато «духовность» субстанции, «духовность» материального вовсе не противоречит материализму и не отрицает его. Истолкование же этого положения в дуалистическом плане противоречило бы и идеалистическому монизму, и материалистическому монизму Спинозы.

[13] Знать следствие, по Спинозе, можно, лишь если имеется познание причины, а так как нам известны, по мнению В. Шилкарского, лишь отрицательные признаки субстанции, то мы фактически ничего не знаем об этой причине всего существующего и, следовательно, не можем сказать что-либо положительного о ее следствиях. Отсюда В. Шилкарский делает вывод, что мир

Спинозы непознаваем [214, стр. 54]. Но непознаваемым для рационалиста Спинозы может быть лишь несуществующее. Утверждая, что природа сущего у Спинозы исчерпывается исключительно предикатом бытия, Шилкарский приходит в конечном итоге к отрицанию самого же бытия субстанции.

[14] Так, неделимость субстанции Спиноза доказывает, ссылаясь на то, что нет пустоты; что целое и части реально не существуют, они лишь «мыслимые существа» [17, стр. 87]; что бесконечное не может состоять из конечных частей; что бог не может находиться в пассивном (страдательном) состоянии, какова делимость и пр. (см. доказательства т. 12 и 13 и сх. к т. 15, ч. I). Вся эта аргументация имеет своей предпосылкой признание абсолютного совершенства субстанции, не допускающего никаких изменений ее — ни по внешним, ни по внутренним причинам: первое не имеет места в боге (субстанции), «ибо он единственная причина всех вещей и не страдает ни от кого», второе также исключено, «ибо всякое изменение, зависящее от воли предмета, происходит для того, чтобы он улучшил свое состояние, что невозможно у наиболее совершенного существа» [17, стр. 291].

[15] Это, конечно, не означает, что Спиноза (как утверждают многие исследователи, в том числе и некоторые материалисты) отрицает всякое движение, изменение и пр. в мире конечных вещей. Природа, как известно, рассматривается Спинозой в двух аспектах: с точки зрения единства, целостности и с точки зрения множественности, т. е. как совокупность составляющих природу конечных вещей. Во втором случае философ не только не отрицает, а, наоборот, признает наличие движения, изменений, возникновения, исчезновения и пр. Однако природа в ее единстве, природа как целое, как субстанция представлена явно метафизически.

[16] Это фактически признает и К. Фишер, заявляя: «Либо не «Deus — ens absolute indeterminatum», либо не «Deus sive natura». Иными словами: бог есть или абсолютно неопределенное, или природа, т. е. абсолютное совершенство.

[17] В первой главе «Краткого трактата» Спиноза заявляет, что атрибуты бога не продукт разума, они «не могут быть созданы человеком, так как он несовершенен». Однако это заявление Спинозы означает не прямое признание реальности атрибутов, вопреки мнению Э. Радлова [165, стр. 215], а лишь косвенное: речь здесь идет, как оговаривается в примечании Спиноза, не о подлинных атрибутах бога, а лишь о его свойствах (proprіa), без которых «бог не есть бог, но он — бог не через них, потому что они не дают познавать ничего субстанциального, но суть лишь прилагательные, требующие существительных для своего объяснения» [17, стр. 81]. Но если человеческий разум не может создать даже этих свойств бога, он тем более не может быть творцом атрибутов субстанции.

[18] Отдельные исследователи хотя и не отрицают, что атрибуты выражают и составляют сущность субстанции, тем не менее отрицают реальность самих атрибутов. Сущность субстанции признается вечной, выражающейся через атрибуты и пр., но атрибуты объявляются субъективной формой познания, выражающей сущность субстанции не так, как она есть в действительности, а как она представляется познающему уму. Сущность субстанции сама в себе объявляется недоступной человеческому познанию (что также противоречит концепции Спинозы).

Критика плюрализма дана во второй части «Метафизических приложений», в первом диалоге «Краткого трактата», в сх. т. 7, ч. II, в письмах к Шуллеру, Чирнгаусу, Гудде и др.

[19] Не только сторонники этих точек зрения, но и их многочисленные критики неизменно исходят из этой дилеммы, в результате чего и последние неизбежно сами становятся на позиции, ими же критикуемые. Не останавливаясь далее на различных истолкованиях атрибутов и их отношения к субстанции,

следует отметить, что абсолютное большинство этих истолкований сводится в конечном итоге к более или менее удачным аналогиям. Однако уподобление отношений между атрибутами и субстанцией каким-то иным отношениям, иллюстрация их на конкретных примерах не дают позитивного решения проблемы, объявляется ли она при этом гораздо более сложной, чем представляется [123, стр. 53], или, наоборот, «наипростейшей» [174, стр. 241].

[20] Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют между собой ничего общего (т. 2), а вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой (т. 3). В природе вещей не может быть двух или более субстанций с одним и тем же атрибутом (т. 5), следовательно, одна субстанция не может производиться другой субстанцией (т. 6), а отсюда субстанция безусловно ничем производиться не может (кор. т. 6); а так как субстанция существует, то существование присуще ее природе, т. е. «ее сущность необходимо заключает в себе существование» [т. 7]. Далее следует вывод о ее бесконечности (т. 8), неделимости (т. 13), и, наконец: «Кроме бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема» [т. 14, ч. I]. Доказательство этой важнейшей теоремы непосредственно исходит из того, что «бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции» [док. т. 14, ч. I]. «Отсюда самым ясным образом следует, что бог един, т. е. (по опр. 6) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна» [кор. 1, т. 14, ч. I].

[21] Именно так и рассматривает отношения субстанции и атрибутов в системе Спинозы Л. М. Лопатин, приходящий к неразрешимым противоречиям, в которых он, разумеется, обвиняет самого Спинозу. Основа ошибочных рассуждений и выводов Лопатина заключается в отождествлении им терминологии Спинозы и Декарта. Спинозовские атрибуты могут быть приравнены вовсе не к атрибутам Декарта, а скорее к его субстанциям, декартовские же атрибуты равнозначны не атрибутам Спинозы, а скорее модусам. В результате путаницы понятий Лопатин смешивает две самостоятельные проблемы: отношение субстанции и атрибутов и отношение субстанции и модусов, рассматривает то и другое как отношение вещи и ее свойств. Но субстанция в системе Спинозы не вещь, а природа, рассматриваемая с точки зрения ее единства. Конечные же конкретные вещи — это модусы, но отношение субстанции и атрибутов и отношение атрибутов и реальных вещей, т. е. отношение природы и ее качеств и отношение этих качеств и отдельных вещей отнюдь не равнозначны и требуют самостоятельного рассмотрения. Вселенную, заявляет Лопатин, Спиноза рассматривает как совокупность частных свойств единой субстанции, непосредственно и неизбежно вытекающих из более общих ее свойств и друг из друга. И далее: для Спинозы «субстанция, т. е. реальная вещь, существует только одна — бог; все остальное — ее свойства — существенные (атрибуты) и произвольные (модусы)». А «свойство, как таковое, само в себе и отдельно от предмета не имеет действительного бытия; оно только отвлеченно от него мыслится, т. е. имеет лишь логическую обособленность». У Спинозы же «свойства имеют собственную действительность, помимо субстанции» [137, стр. 303]. Если под «свойствами» понимаются в данном случае и модусы, т. е. реальные вещи, то, признавая их действительное существование в системе Спинозы, Л. М. Лопатин опровергает не Спинозу, а самого себя — свое собственное заявление, что «Спиноза как будто совсем забывает, что мир состоит не из отвлеченных качеств и состояний, а из вещей» [137, стр. 302].

Разумеется, предмет и его качества, атрибуты составляют одно «реальное целое» и поэтому «немыслима реальная самостоятельность атрибута как такового, немыслимо его отдельное существование от предмета и от других атри-

бутов» [137, стр. 306], так как иначе атрибут был бы не атрибутом, а вещью. Но где же Лопатин нашел у Спинозы именно такое «злоупотребление»? Что касается отношения атрибутов и конечных предметов, то (как увидим ниже), согласно спинозовскому учению, единственная форма актуального существования и проявления атрибутов — это существование их в реальных, конечных вещах, а отнюдь не помимо их. Что же касается отношения атрибутов друг к другу, то Спиноза признает их абсолютную независимость друг от друга, но не допускает существования не только одного отдельно от другого, но и одного отдельно от всех бесконечных атрибутов (имеется в виду, конечно, не их существование в конкретных вещах, а в природе вообще). В конечном итоге Л. М. Лопатин, подобно многим другим, бьется над разрешением знакомой дилеммы: либо, говорит он, субстанция ничто вне своих свойств и существует только в них, и тогда исчезает единство мира, ибо атрибуты реально раздельны, либо субстанция существует и вне атрибутов, но это — картезианизм, противоречащий основоположениям Спинозы [137, стр. 307]. Противоречие это в системе Спинозы, по мнению Лопатина, не разрешимо.

Интересно отметить, что идеалисты, самым различным образом толкующие рассматриваемую проблему, неизменно вращаются вокруг указанной дилеммы, отрицая в конечном итоге либо единство субстанции, либо множественность атрибутов, т. е. качественную неисчерпаемость природы. Следует подчеркнуть, что для некоторых исследователей оказывается неприемлемой ни одна из сторон дилеммы: самостоятельность атрибутов, с их точки зрения, может быть истолкована только в духе плюрализма, что, однако, противоречило бы спинозизму; утверждение о реальности одной лишь субстанции ведет к акосмизму, с чем также несовместим спинозизм. Плюрализм и акосмизм, действительно несовместимые со спинозизмом, вовсе не вытекают из признания реальности атрибутов или субстанции. Признавая субстанцию единой и единственной реальностью, мы вовсе не должны, как это представляется С. Кечекьяну, «в недоумении остановиться перед утверждением бесчисленных атрибутов» [123, стр. 60].

Проблема отношений творящей и сотворенной природы неразрывно связана с проблемой отношения субстанции и атрибутов, однако каждая из них остается вполне самостоятельной проблемой, и то, что одна из них не заключает в себе готового решения другой, не является достаточным основанием для отрицания необходимости решения проблемы субстанция — атрибуты. Л. М. Лопатин и другие смешивают эти две самостоятельные проблемы и не дают правильного истолкования ни одной из них. В определении отношения субстанции и атрибутов во многом солидарны между собой Фишер и Робинсон, что, впрочем, не мешает Робинсону критиковать точку зрения Фишера. Интересно отметить, что и Фишер и Робинсон, как и другие исследователи, критикующие субъективистское истолкование атрибутов, противопоставляют свое толкование проблемы субстанция — атрибуты всяким утверждениям о логической форме их отношений. Но и сам Робинсон объявляет субстанцию логическим субъектом своих атрибутов. У него, как и у Фишера, атрибуты отличаются от субстанции лишь модально, а не реально. Но и Л. М. Лопатин признает за атрибутами только лишь логическую обособленность, начисто отрицая их самостоятельное существование, а следовательно, и реальные их отличия.

[22] Связь между атрибутами и субстанцией столь неразрывна, что и сами атрибуты «должно называть... также модусами по отношению к субстанции, от которой они зависят, ибо они не познаются тобою как существующие из самих себя» [17, стр. 91—92]. Два познаваемых атрибута, т. е. *«бесконечное протяжение и мышление вместе с другими бесконечными атрибутами...* пред-

ставляют собой не что иное, как модусы *единого, вечного, бесконечного, из самого себя существующего существа*» [17, стр. 92].

[23] С другой стороны, Спиноза нигде не говорит, что атрибут не только мыслится, но и существует в себе и через себя (так определяется лишь субстанция), хотя оба эти момента (существование и его отражение в сознании) неразрывны между собой в свете принципов спинозовского рационализма.

[24] «Полагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, не менее нелепо, чем полагать, что тело слагается из поверхностей, поверхности — из линий, наконец линии — из точек» [17, стр. 375]. Например, вода, поскольку она есть вода, делится, и ее части отделяются друг от друга. Но это невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция. Вода «как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает», ибо «материя повсюду одна и та же и... части могут различаться в ней лишь, поскольку мы представляем ее в различных состояниях», т. е. «части ее различаются только модально, а не реально» [17, стр. 376].

[25] Протяжение противоречит, казалось бы, абсолютному совершенству бога, его простоте, ибо протяжение делимо, и совершенное существо, будучи протяженным, состояло бы из частей, но это невозможно, так как бог — простое существо. Кроме того, «если протяжение делимо, то оно пассивно (страдательно)», что также не может иметь места в боге. Часть и целое не «действительные существа», а всегда лишь мыслимые сущности, которых нет в природе, «т. е. в субстанциальном протяжении; ибо, если бы оно было разделено, то одновременно его природа и сущность были бы уничтожены, так как последняя состоит только в бесконечном протяжении, или, что то же самое, в целостном бытии» [17, стр. 87—88]. Части, составляющие вещь, «могут быть мыслимы и познаны одна без другой». «Но о протяжении, представляющем субстанцию, нельзя сказать, что оно имеет части, так как оно не может быть ни больше, ни меньше, и части его сами по себе не могли бы быть мыслимы, так как протяжение по своей природе должно быть бесконечно» [17, стр. 88]. Все части «по своей природе конечны», но бесконечное не может состоять из конечных частей. Кроме того, если бы протяжение состояло из различных частей, то можно было бы допустить, что с уничтожением некоторых из них не уничтожилось бы само протяжение, но это «содержит внутреннее противоречие для всего того, что по своей собственной природе бесконечно и никогда не может существовать или мыслиться как ограниченное или конечное» [17, стр. 88—89]. (Если же, добавим мы, с уничтожением некоторых из частей уничтожилось бы и само протяжение, то это противоречило бы также природе несотворимой и неуничтожимой субстанции). Следовательно, делимость, включающая в себя понятие уничтожимости, противоречит понятию субстанции, ибо «если бы хоть одна часть материи могла быть уничтожена, то с ней вместе исчезло бы и все протяжение» [18, стр. 394]. Если бы, наконец, протяжение могло быть разделено, а отделенная разумом часть и по природе могла бы быть отделима от всех прочих частей, то между отделенной частью и остальными должна была бы находиться или «пустота, или другое тело, или нечто от самого протяжения». Но первого не существует, второе также невозможно, «ибо тогда существовал бы модус, которого не может быть, потому что протяжение как протяжение существует без и до всяких модусов. Следовательно, третье, и потому нет части, но лишь протяжение как целое» [17, стр. 88]. Делимость как пассивное, страдательное состояние несовместимо с абсолютным совершенством и потому, что ни вне бога, ни в нем не может существовать какая-либо причина его страдания.

[26] Так, «наше тело составляло другую пропорцию движения и покоя,

когда оно было неродившимся ребенком, и оно составит иную пропорцию впоследствии, когда мы умрем» [17, стр. 111].

[27] Философ, правда, говорит здесь не о единичных, конкретных материальных вещах; движение, отмечает он, немыслимо не вне модусов (оно существует до них), а вне атрибута, но, можем мы сказать, протяжение также не существует само по себе, оно, как и всякий атрибут, существует лишь в своих конкретных модификациях — в материальных вещах. Протяженность — качество вещи, но в мире существуют не качества, а лишь вещи, обладающие качествами.

[28] Так, в последнем из приведенных отрывков Спиноза не только говорит о неудовлетворенности отождествления понятий материи и протяжения, но и само понятие материи употребляет, пожалуй, в смысле субстанции, ведь было бы нелепо обвинять Декарта в том, что «протяжение плохо определено им через протяжение».

[29] Протяжение, по Спинозе, существует не только вне движения, но и до движения, что по существу отрицает его вечность и несотворимость. Правда, утверждение о существовании атрибутов до и вне своих конкретных модификаций есть лишь формальное утверждение, имеющееся, в частности, в самой дефиниции атрибута, и опровергается всем содержанием спинозовского учения; однако само это формальное утверждение, как и определение движения в качестве модуса не относится к сильным сторонам учения.

Определяя движение как модус, Спиноза, безусловно, имеет в виду не онтологическую, а гносеологическую характеристику этого понятия, не вещь, а состояние, модификацию, под состоянием же (хотя в принципе оно может быть и бесконечным) подразумевается нечто возникающее, преходящее, производное, сотворенное, конечное.

[30] «Время и длительность начались вместе с вещами, ибо время есть мера длительности», а длительность «прекращается, когда прекращается бытие сотворенных вещей» [17, стр. 303]. Богу же «не присуща никакая длительность, но только вечность» [там же]. Богу не может быть приписана и «длительность от вечности», ибо вечность субстанции означает не бесконечно большую длительность (которая всегда может быть представлена большей или меньшей, делимой на части), а вневременность.

[31] «...ни число, ни мера, ни время... не могут быть бесконечными: иначе число не было бы числом, мера — мерой и время — временем» [18, стр. 427].

[32] Спиноза, исходя из недоступности бесконечных атрибутов человеческому познанию, отрицает их действия в человеке, но не наличие их вообще, как это толкуют Фишер, Шилкарский и др. В нас, говорит Спиноза, «нет ничего такого, чего бы мы не имели возможности познать. Поэтому, если мы открываем в себе только действия мыслящей вещи и действия протяжения, то мы можем с уверенностью сказать, что в нас больше ничего нет» [17, стр. 146].

[33] Справедливо подчеркивая, что для Спинозы характерно механистическое понимание материи, которое приводит к отождествлению понятий материи и протяжения, Б. Быховский рассматривает это отождествление как отождествление материи в собственном смысле слова с протяжением. Быховский по существу сам становится на позиции такого отождествления, которого в действительности нет даже в спинозизме, в силу чего отношения двух атрибутов истолковываются им как отношение атрибута с субстанцией, и наоборот, и на этом основании отрицается материалистическое решение основного вопроса философии в спинозизме [см. 79, стр. 34].

[34] Потому и протестует Спиноза против декартовского отождествления материи и протяжения.

[35] С. Ф. Кечекьян [123], как это ни странно, заключает об имеющем якобы место в спинозизме тождестве мышления и реального бытия вещей, логического и реального, causa и ratio и т. д. и т. п. именно из «догматического допущения параллелизма атрибутов», упорно приписываемого им Спинозе.

[36] Отсюда, в свою очередь, «происходит различие между вечностью и длительностью. Ибо посредством длительности мы можем выражать только существование модусов; существование же субстанции — посредством вечности». Причем, когда мы обращаем внимание только «на сущность модусов, а не на весь порядок природы, мы можем по произволу определять их существование и длительность, мыслить эту длительность то большей, то меньшей и делить ее на части», не разрушая при этом понятие модусов. «Вечность же и субстанция... не допускают по отношению к себе ничего подобного без того, чтобы мы вместе с тем не разрушили их понятие» [18, стр. 424—425].

[37] «*В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы*» [т. 29, ч. I], ибо модусы проистекли из божественной природы «необходимо, а не случайно (по т. 16)» [док. т. 29, ч. I]. Вещи не могли быть произведены никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены (т. 33, ч. I), отсюда — «в вещах нет решительно ничего, почему они могли бы быть названы случайными» [сх. 1, т. 33, ч. I] и т. д.

[38] Что, однако, вовсе не отрицает ни воздействия вещей на человека (который не есть «свободная, ни от чего не зависимая причина»), ни воздействия самого человека на вещи, ибо «мы производим согласно с порядком [природы] или вместе с природой» [17, стр. 122] некоторые вещи и подвергаем их различным изменениям.

[39] «Все тела или движутся, или покоятся» [акс. 1, т. 13, ч. II]. «*Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции*» [лемма 1, т. 13, ч. II]. «Все тела имеют между собой нечто общее» [лемма 2, т. 13, ч. II]. Все состояния, «в которые какое-либо тело приводится действием другого тела, вытекают как из природы тела, подвергающегося действию, так и из природы тела действующего» [лемма 3, акс. 1, т. 13, ч. II]. «Все тела окружены какими-нибудь другими телами, и все они друг другом определяются к существованию и действованию тем или иным строго определенным образом, причем во всей их совокупности, т. е. во всей вселенной, всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем»; каждое тело «составляет часть всей вселенной, согласуется со своим целым и находится в теснейшем сцеплении с остальными частями», и эти изменения частей вселенной, в силу бесконечности ее природы, «должны быть бесконечными» [18, стр. 513—514].

«Каждая отдельная часть целой телесной субстанции необходимо принадлежит к целой субстанции и без остальной субстанции [т. е. без всех остальных частей этой телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой» [18, стр. 514]. «Если иметь в виду всю материальную природу, то к ней не прибавляется ничего нового. Напротив, в отношении отдельных вещей можно до известной степени сказать, что к ним присоединяется нечто новое» [17, стр. 308]. Возникновение нового, как это явствует из дальнейшего изложения,— результат взаимодействия тел.

[40] Речь, разумеется, идет не о том, что признание атрибутивности мышления было причиной отсутствия объяснения происхождения мышления, или что, наоборот, неумение объяснить его происхождение послужило причиной признания его атрибутивности.

[41] Философ не сумел, собственно говоря, решить два взаимосвязанных вопроса рассматриваемой проблемы: вопрос о происхождении движения и вопрос о характере отношений между миром и его первоосновой.

[42] Содержащиеся в этой главе положения получают свое развитие и обоснование в главном труде философа — «Этике». Из т. 16, ч. I следует, что «бог есть производящая причина (causa efficiens) всех вещей» [кор. 1], что «бог есть причина сам по себе, а не случайно» [кор. 2], что «бог есть абсолютно первая причина» [кор. 3]. Из кор. 2, т. 17, ч. I мы узнаем, что только один бог «есть свободная причина», из т. 18, ч. I, что «бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens); согласно кор. т. 24, ч. I, «бог есть causa essendi (причина бытия) вещей»; согласно т. 25, ч. I, *«бог составляет производящую причину* (causa efficiens) *не только существования вещей, но и сущности их»*; наконец, в схолии т. 28, ч. I доказывается, что «бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им».

[43] Так, всякое движущееся или покоящееся тело должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности (лемма 3, т. 13, ч. II).

По мнению, например, Беляева, т. 28 прямо противоречит учению Спинозы и введена последним в систему лишь для сближения этого учения с действительностью и здравым смыслом (см. 70, стр. 193).

[44] Ведь *«из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может представить себе бесконечный разум)»* [т. 16, ч. I]. Но объектом бесконечного разума являются и единичные конечные вещи, которые, следовательно, необходимо вытекают из необходимости божественной природы.

[45] Разумеется, такое противопоставление в значительной степени условно, ибо, по учению Спинозы, вне субстанции ничто не может ни существовать, ни быть представляемо, и субстанции, таким образом, противопоставляется как бы абсолютное ничто. Однако такое противопоставление необходимо Спинозе для логического обоснования абсолютной независимости субстанции от чего бы то ни было внешнего и в известной мере для доказательства самого факта невозможности существования чего бы то ни было вне субстанции.

[46] В «Этике» атрибут определяется как «то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» [опр. 4, ч. I]. Хотя здесь непосредственно не указывается, существует ли атрибут в себе или в другом, однако из определения атрибута как сущности субстанции следует, что и атрибут существует «в себе» в том же смысле, что и субстанция. И не случайно в письмах Ольденбургу Спиноза определяет атрибут как «то, что мыслится через себя и в себе» [18, стр. 387]. Существование в себе субстанции, как было показано, есть существование ее в модусах. Точно так же существование атрибутов не отделимо не только от субстанции, но в равной мере и от конкретных форм ее проявления — от существования модусов.

[47] Правильнее, разумеется, было бы рассматривать сразу самое субстанцию как единство бесконечного и конечного, не создавая такой иерархии категорий (субстанция — атрибут — бесконечный модус первого рода — бесконечный модус второго рода, т. е. Вселенная, т. е. опять-таки субстанция, природа, рассматриваемая уже и с точки зрения единства как бесконечный модус, и с точки зрения множества как бесконечное число конечных модусов). Но каждая из ступеней этой иерархии, каждая часть этого сложного и местами темного учения содержит в себе отдельные правильные и весьма ценные материалистические и диалектические мысли.

[48] Напомним, что само доказательство существования субстанции исходит, в частности, из факта реального существования единичных вещей (см. доказательство 3, т. 11, ч. I). Спиноза, указывает Ламберт ван Вельтгюйзен в

письме Остенсу, «не желает признавать», что «природы всех вещей отличны от природы и сущности бога» [18, стр. 546].

[49] При оценке очень противоречивого спинозовского решения рассматриваемой проблемы невозможно обойтись без разбора знаменитого спинозовского quatenus, несмотря на насмешки Герберта над этим «волшебным ключом» системы, превращающимся якобы в собственную противоположность, на критику этого понятия, данную Беляевым [70, стр. 256] и др. Термин этот, фигурирующий в большинстве спинозовских дефиниций, играет исключительную роль в системе Спинозы, как правильно отмечает Половцова [163, стр. 20], хотя она, чрезмерно преувеличивая эту роль, добивается, как это часто получается у нее, обратного результата, сводя роль quatenus исключительно к функции индикатора двух основных родов познания. Однако спинозовское quatenus, применимое не только к гносеологии, но и ко всем прочим частям системы, имеет наибольшее значение именно в анализе данной проблемы.

[50] Количество, указывает философ в этом письме, воспринимается нами при помощи чувств или посредством разума, в первом случае «оно кажется делимым, конечным, составленным из частей и множественным», во втором — «бесконечным, неделимым и единственным» [18, стр. 425]. Спиноза, отмечает Гегель, противопоставляет понятие количества одному лишь представлению о нем в том смысле, что «так называемая сумма или конечное выражение бесконечного ряда следует рассматривать скорее как бесконечное выражение» [28, стр. 332]. «Спиноза отвергает представление о бесконечном как о множестве или как о незавершенном ряде» [28, стр. 333]. Спиноза имеет в виду истинно математическое, качественно бесконечное [28, стр. 333—334].

[51] Соотношение субстанции, атрибутов, модусов в системе Спинозы — указывает Гегель — есть механическое отношение моментов, а не истинно диалектическое отношение.

[52] Для ряда буржуазных исследователей характерно стремление свести к идее закономерности всю суть метафизики Спинозы [см. 258, стр. 376; 236, стр. 78; 267, стр. 335].

[53] Не случайно на вопрос Ольденбурга об основных ошибках Бэкона и Декарта Спиноза заявляет: «Первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей» [18, стр. 388]. Не случайно также автор предисловия к «Краткому трактату» говорит, что «причинность или... необходимость, благодаря которой вещи существуют и действуют», носит здесь название «первого свойства бога» [17, стр. 70].

[54] «Все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования» [сх. 2, т. 8, ч. I]. Все существующее во множественном числе «необходимо производится внешними причинами» [18, стр. 520].

[55] Спиноза употребляет, например, и термин «божественное провидение», посвящая ему V главу «Краткого трактата», но это теологическое на первый взгляд понятие, по утверждению философа, «является только стремлением к поддержанию и сохранению своего существования, которое мы находим во всей природе и в отдельных вещах» [17, стр. 100], т. е. служит для обозначения господствующей в природе естественной закономерности.

[56] «Мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью... бога» [18, 290—291], но «мощь всех индивидуумов, вместе взятых», есть «всеобщая мощь всей природы» [18, стр. 203], стало быть, «мощь природы есть сама мощь бога» [18, стр. 203]. Отсюда и «право природы простирается так далеко, как простирается ее мощь» [18, стр. 203]. Под правом

природы, указывает философ в «Политическом трактате», он понимает «законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы» [18, стр. 291]. Поскольку же мощь природы «есть сама божественная мощь и сила», а последняя есть «самая что ни на есть (ipsissima) сущность бога» [18, стр. 89], то и вечное и необходимое следование всех вещей из самой сущности бога есть следование их из сущности самой природы.

57 Спиноза, по мнению Лейбница, учит «слепой необходимости». «Философия Спинозы,— заявляет Лопатин,— есть фатализм, распространенный на все сущее без исключения» [137, стр. 309].

58 Уже в «Кратком трактате» (гл. IV) философ всесторонне обосновывает мысль о том, что «бог не мог не сделать того, что он сделал» [17, стр. 97]. Это выводится и из учения о предопределении, т. е. из того, что «все вещи необходимо зависят от своих причин» [17, стр. 97], и из неизменности бога и его решений, и из самого совершенства бога.

59 Утверждение о том, что «добро только потому хорошо, что бог хочет его», нелепо, ибо равносильно утверждению, что во власти бога «не быть богом» [17, стр. 98—99]. Но столь же нелепо утверждение, будто «бог делает все, что он делает, потому что это само по себе хорошо» [17, стр. 99], ибо в таком случае допускают «нечто прежде бога», некую внешнюю причину, побуждающую бога к определенным действиям.

60 Рассматривая телеологические представления, Спиноза характеризует их как предрассудки и выявляет естественные причины их возникновения. Все люди, во-первых, утверждает философ, родятся «незнающими причин вещей»; во-вторых, они стремятся «искать полезного для себя, что они и сознают» [17, стр. 395]. Первое следствие этого: «Люди считают себя свободными», ибо они сознают свои стремления и желания, а о причинах их «даже и во сне не грезят». Второе следствие: «Люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся» [17, стр. 395]. Отсюда вечное стремление людей «узнавать только конечные причины». При этом люди неизменно обращаются к самим себе, к собственным действиям и «необходимо судят по себе о другом» [17, стр. 395]. В окружающем мире и в самих себе люди находят много средств, «весьма способствующих осуществлению их пользы» (глаза для зрения, солнце для освещения и т. п.) [17, стр. 395], в результате чего «они смотрят на все естественные вещи, как на средства для своей пользы» [17, стр. 396]. Находя эти средства в готовом виде, люди предполагают, что поскольку эти средства не созданы ими самими, «есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования». Сознавая, что эти вещи не могли сами себя сделать таковыми, люди, по аналогии с теми средствами, которые они обычно сами готовят для себя, заключают, что «есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем позаботились для них и все создали для их пользования» [17, стр. 396].

В результате люди и «предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести», вследствие чего «каждый по-своему придумывал различные способы почитания бога, дабы бог любил его больше других». Так «предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни». И хотя сама жизнь, сам опыт повседневно свидетельствовали против этого предрассудка, против целесообразности всего существующего, «от укоренившегося предрассудка не отстали», ибо людям легче было «сохранить свое настоящее и врожденное состояние невежества, чем разрушить все здание и выдумывать новое» [17, стр. 396]. К тому же сохранению этих предрассудков всячески способствовали церковники, ибо знают, что «при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для

доказательства и охранения их авторитета» [17, стр. 398]. Поэтому всякий, кто смотрит на естественные вещи как ученый, а не удивляется им как глупец, объявляется церковниками еретиком и нечестивцем. Но в своем стремлении доказать, что «природа ничего не делает напрасно», скорее доказали лишь, что «природа и боги сумасбродствуют не менее людей» [17, стр. 396]. Не умея объяснить свидетельствующие против телеологии данные повседневного опыта, люди «приняли за истину, что решения богов далеко превосходят человеческую способность понимания» [17, стр. 297], т. е. выдвинули в качестве главного довода в защиту своих воззрений собственное невежество. Не случайно сторонники телеологии изобрели для защиты своего учения новый способ доказательства: «приведение не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации» [17, стр. 398]. Не умея объяснить естественные причины явлений, они вынуждены в конечном итоге всякий раз обращаться к «воле бога, т. е. asylum ignorantiae (убежище незнания)» [17, стр. 398]. Телеология, «учение о цели совершенно извращает природу», принимая причину за действие, а действие за причину и т. д. и т. п. [17, стр. 397]. Это учение, вопреки заявлениям его сторонников, «уничтожает совершенство бога», ибо творение ради какой-либо цели есть стремление к тому, чего у бога нет.

[61] Этот отрыв сущности вещи от существования самой вещи характерен лишь для отдельных периодов творчества философа и содержится лишь в некоторых разделах его учения, но в них же, в данном случае в третьей главе «Краткого трактата», содержится и рассматриваемое решение проблемы случайности.

[62] Показав в т. 28, ч. I, что все конечное имеет причиной своего существования и своего действия конечное же и, казалось бы, является случайным и по своей причине, философ уже в следующей теореме доказывает, что вещи необходимы по своей причине.

[63] Это объясняется тем, что сущность вещей в конечном итоге составляет сама вечная и неизменная субстанция. Субстанция, как сущность всего сущего, и сущность вещи не отделимы.

[64] Существование вещи в известной мере и необходимо, ибо всякое действие неизбежно следует из своей причины.

[65] Ведь если все существующее причинно обусловлено, т. е. (на языке Спинозы) необходимо, то существование не необходимого, т. е. случайного, исключено.

[66] Здесь опять-таки подчеркивается релятивный характер необходимости и случайности существования вещей: они случайны относительно своих ближайших причин, но необходимы по отношению к первопричине.

[67] Необходимый характер вещи вовсе не определяется родом познания, как это утверждают некоторые исследователи, пытающиеся кантианизировать Спинозу, но рациональное познание, согласно философу, есть адекватное познание сущности вещи.

[68] Детерминизм Спинозы вообще неразрывно связан с материалистическим решением им основного вопроса философии (не только его гносеологической стороны), прямым подтверждением чего могут служить его слова: «Сказать, что все с необходимостью вытекает из природы бога,— то же или почти то же, что сказать: сама вселенная и есть бог» [18, стр. 556]. Первая часть этого утверждения — основная формула спинозовского детерминизма, вторая — формула его материалистических и атеистических воззрений, и сам автор подчеркивает их неразрывное единство, их внутреннее родство и даже тождество их содержания.

[69] В упоминавшейся статье В. В. Соколова утверждается, что Спиноза

развивает «законченный механистический детерминизм, который, будучи распространен на область человеческой деятельности, приводит к выводам фатализма» [179, стр. 37].

[70] «Между волею и отдельными хотениями (volitiones) такая же разница, как между белизной и отдельными предметами белого цвета, или как между человечностью и тем или другим человеком. Утверждать, что воля есть причина того или другого хотения, так же невозможно, как невозможно считать человечность причиной Петра или Павла. Воля есть только рассудочное понятие (рассудочная сущность — ens rationis) и не может быть признана причиной того или другого хотения. Отдельные же хотения, так как они нуждаются для своего существования в определенной причине, не могут быть названы свободными, но необходимо являются такими, какими их детерминируют породившие их причины» [18, стр. 389]. Даже заблуждения, представляющие собой отдельные хотения, «детерминируются внешними причинами, а отнюдь не волей» [18, стр. 389]. Утверждение, что человеческое влечение свободно, равносильно утверждению, что оно «есть причина самого себя, т. е. что оно прежде, чем было, сделало то, что оно стало, что является нелепостью и не может иметь место» [17, стр. 142].

[71] В письме к Блейенбергу Спиноза заявляет: «Я не признаю той свободы, которую Декарт приписывает душе» [18, стр. 479].

[72] Свобода воли, по мнению В. А. Беляева,— основное условие нравственной деятельности, она, заявляет он, категорически отвергается Спинозой, проповедником слепой необходимости, отрицающим реальность моральных категорий; его система — система «антиморальных принципов», на которых, однако, строится «возвышенное нравственное учение» [70, стр. 348—349]. Если Беляев и многие другие считают отрицание норм морали естественным результатом фаталистического характера воззрений Спинозы, то Ф. Диттес подходит к рассматриваемым вопросам с другого конца: по его убеждению, сам фатализм Спинозы «обусловлен отрицанием всех этических элементов» [115, стр. 8]. В этой «внутренне дисгармоничной» и «немыслимой системе» [115, стр. 5] «нравственные качества напрямик отрицаются теоретически» [115, стр. 8], автор ее «все оправдывает, все преступления», и если Лейбниц «дал оправдание бога на основе истинно этических идей», то «Спиноза дал оправдание людей на безнравственных основаниях» [115, стр. 25]. Точка зрения Диттеса по существу не отличается от приведенных выше. Ведь и он исходит из того, что спинозовский детерминизм «делает невозможной какую-либо свободу» [115, стр. 11], и потому Спиноза отрицает всякий героизм, благородство и т. п., оправдывая всякое насилие, приветствуя криками «браво» все сцены ужаса, которые «чернь производит открыто» [115, стр. 20]. Таким образом, в своих рассуждениях Ф. Диттес исходит из убеждения в фаталистическом характере спинозизма, а фатализм приписывается философу на основании того, что спинозовскому богу «недостает истинной личности, самосознания, интеллигенции и святой воли, бескорыстной доброты, мудрости и правосудия, преднамеренного решения в пользу осуществления вечных идей» [115, стр. 4], что бог этот «действует всецело по физической необходимости, безо всякой разумной определяющей причины и конечной цели» [115, стр. 7], т. е. на основании того, что бог Спинозы не есть бог в буквальном смысле слова, что спинозизм не есть ни теологическая, ни телеологическая система. В своей резко отрицательной, враждебной оценке спинозизма Диттес может поспорить разве что с иезуитом Дунин-Борковским. И если другие исследователи, в той или иной степени обвиняющие Спинозу в отрицании категорий морали, не решаются объявить его проповедником аморализма, то Диттес не останавливается и перед этим. «В круге мыслей Спинозы нет нравственной свободы, да и не может

быть такой, потому что нет нравственности», заявляет он [115, стр. 1]. Учение Спинозы о нравственности — это учение о безнравственности [115, стр. 5, 25]. Иными словами, спинозизм не «имморализм» (Кечекьян) и не система «антиморальных принципов» (Беляев), а прямая проповедь аморализма. И это безнравственное учение о нравственности, говорит Диттес, составляет основу всего мировоззрения Спинозы [115, стр. 2]. В определении роли этики в спинозизме Ф. Диттес, несомненно, прав: учение о нравственности действительно занимает исключительное место в миросозерцании голландского мыслителя, оно исходный пункт и конечная цель всего учения Спинозы. Но тем чудовищнее и абсурднее обвинения, подобные выдвинутым Диттесом и другими, обвинения, которые сам Спиноза отвергал во всех своих сочинениях и множестве писем (№№ 21, 43, 75 и др.) и которые отвергаются всей сутью и самым духом его учения. Даже исследователи, неправильно интерпретирующие многие положения учения Спинозы, дают высокую оценку его этики. Так, Л. Робинсон объявляет спинозовскую этику «нравственной вершиной» предыдущей и последующей эпох [174, стр. 348].

К главе III

[1] Это, конечно, не означает, что в человеке, как в прочих частях природы, не может быть ничего нравственного, что утверждается Ковнером [126, стр. 93], ибо как часть природы — человек есть модус, подобный прочим, но человек как единственное разумное существо отличен от прочих.

[2] «Добродетель (по опр. 8) есть самая способность человека, определяемая одной только его сущностью» [док. т. 20, ч. IV], а последняя (по т. 7, ч. III) есть стремление к самосохранению.

[3] Ибо «каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может», и «право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь» [18, стр. 203]. «Все, что каждая вещь делает по законам своей природы, она делает по верховному праву», а природа «имеет верховное право на все, что в ее власти, т. е. право природы простирается так далеко, как далеко простирается ее мощь». А «всеобщая мощь всей природы есть не что иное, как мощь всех индивидуумов» [18, стр. 203]. И это право природы «не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может» [18, стр. 294].

[4] В этике, указывает С. Кечекьян, следует говорить о нормах того, что должно быть, а не о том, что есть, ибо законы должного как законы разума не тождественны законам сущего [123, стр. 159, 160]. Однако, по Спинозе, законы должного не законы разума, а законы самой природы. Спиноза вовсе не строит свою этику на убеждении, будто природа подчиняется законам человеческого разума. Природа, говорит Спиноза, «ограничивается не законами человеческого разума, имеющими в виду только истинную пользу и сохранение людей, но иными — бесконечными, имеющими в виду вечный порядок всей природы, частичку (particula) которой составляет человек» [18, стр. 204]. Но и сам разум человека «не требует ничего противного природе» [сх. т. 18, ч. IV]. Следовательно, законы должного могут быть названы законами разума лишь в той мере, в какой законы разума совпадают с законами самой природы. Но сущее не может отличаться от должного, ибо оно существует по законам самой природы, т. е. является необходимым. С. Кечекьян с этим не согласен. Все существующее, возражает он, не может быть равно необходимым, ибо существует доброе, злое и т. п. Иными словами, все сущее не может быть в одинаковой мере должным. Однако, по Спинозе, и нечто злое, недоброе и т. д. существует столь же необходимо, как и доброе и т. д. То, «что разум

объявляет злом, есть зло не в отношении порядка и законов всеобщей природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы» [18, стр. 294]. Законы природы значительно шире законов разума. Последние не противоречат законам природы, но составляют лишь часть их. Этика же Спинозы построена на законах самой природы. А по мнению С. Ф. Кечекьяна, это и составляет главный недостаток и причину несостоятельности спинозовской этики в отличие от ее антипода — кантовской этики, главные преимущества которой С. Кечекьян усматривает в том, что она построена на «априорных положениях разума», т. е. в ее «автономности», в отличие от «гетерономной» этики Спинозы [123, стр. 161, сл.]. Этика, утверждает Кечекьян, может быть построена лишь на автономии человеческой природы, на абсолютной свободе воли, необходимой для выполнения категорического императива. В основе же спинозовской этики лежит отрицание абсолютной свободы воли, автономии человеческой природы, а с ними категорического императива и нормативизма в целом.

[5] На этих именно основаниях и строит свои обвинения Диттес: успех — единственный критерий действий, следовательно, оправдываются все мерзости и преступления; право измеряется силой, следовательно, оправдывается всякое насилие; искание собственной пользы — главный принцип, следовательно, отрицается героизм и благородство, и т. д. и т. д. [114, стр. 18, 20].

[6] Спиноза отрицает зло, грех, человеческую ответственность в метафизическом плане, но допускает и признает их в сфере действительности,— говорит Р. Вормс [93, стр. 77, сл.]. Спиноза определяет добро и зло как чисто субъективные категории, что равнозначно отрицанию всех этих категорий, и вместе с тем дает и объективное определение их, что подрывает самое моральную концепцию философа,— утверждает С. Кечекьян [123, стр. 122, 125].

[7] «Никакое действие, рассматриваемое исключительно само по себе, ни хорошо, ни дурно»,— говорится в доказательстве т. 59, ч. IV. Казалось бы, здесь действительно можно усмотреть основание для оправдания всякого насилия и отрицание всякого благородства, но философ не ставит на этом точку, он разъясняет далее: «Одно и то же действие бывает то хорошо, то дурно» [17, стр. 570], т. е. и в данном случае не отрицается абсолютно всякая моральная оценка действия, а лишь подчеркивается относительный характер самой этой оценки, ее зависимость от определенных условий.

[8] Так, избиение, нанесение ударов кажется дурным уже само по себе. Однако даже не просто избиение (которое может оказаться оправданным и даже справедливым), а избиение в результате неоправданного гнева, несправедливой ненависти и т. п., поскольку оно рассматривается «с физической стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела» [сх. т. 59, ч. IV].

[9] Подчеркивая релятивность этических категорий, Спиноза прослеживает путь их возникновения. Так, понятие «совершество» возникает, по Спинозе, в процессе целесообразной деятельности людей. Первоначально совершенной именовалась такая сотворенная вещь, которая соответствовала намеченной цели. Но «первое значение этих слов» [17, стр. 521] вскоре было утрачено, и люди стали именовать совершенным то, что им казалось «согласным с общей идеей» [17, стр. 521] этого рода вещей. Затем на том же самом основании стали называть совершенными и несовершенными и «вещи естественные, т. е. те, которые не произведены человеческой рукой», причем люди называют «естественные вещи совершенными и несовершенными более вследствие предрассудка, чем вследствие истинного познания их», ибо они уверены, что и приро-

да «ничего не производит иначе, как ради какой-либо цели» [17, стр. 522]. Но «как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели» [17, стр. 522]. Люди же, не зная причин своих влечений, рассматривают «отдельное влечение, составляющее в действительности причину производящую» [17, стр. 522—523], как причину конечную, как цель, и подобные цели приписывают природе. Мнение, будто «природа обнаруживает иногда недостатки или погрешает и производит вещи несовершенные»,— предрассудок [17, стр. 523]. Все индивиды природы мы относим «к одному роду, называемому самым общим, именно — к понятию сущего», а сравнивая их затем друг с другом и находя, что «одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни *совершеннее* других» [17, стр. 523]. Следовательно, реальность и совершенство — одно и то же (по опр. 6, ч. II).

Подобно категориям добра и зла, «*совершенство* и *несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновению образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода» [17, стр. 523].

[10] «Чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим», и «удовольствие, соразмеряемое с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно» [17, стр. 587]. Только суеверие «признает, по-видимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие» [17, стр. 587].

Удовольствие, согласно Спинозе, необходимый спутник добродетельных поступков, совершенствования человека, но отнюдь не награда за добродетель и тем более не основа нравственности.

[11] Подчинение человека естественным законам рассматривается С. Кечекьяном как фатальная обусловленность всех действий человека, в силу чего никакое этическое учение, никакие предписания разума оказываются неспособными изменить что-либо в человеческой судьбе, а всякое этическое учение оказывается бесполезным; поскольку же таковое имеется в системе Спинозы, ей приписываются многочисленные противоречия.

[12] Попытка такого истолкования имеется в упоминавшейся монографии Вольфсона [см. 267, стр. 323—325].

К заключению

[1] Подробнее об этом см. в нашей работе «Философско-этические воззрения Спинозы» [127, стр. 264 и сл.].

[2] В 1927 г. иерусалимский раввин даже снял со Спинозы анафему, как бы пытаясь задним числом перечеркнуть позорнейшую страницу в истории религии и вернуть «князя атеистов» XVII столетия в ее лоно.

[3] См. упоминавшиеся работы Гебхардта, Вольфсона, Новалиса, Робинсона, а также R. Kayser, R. L. Saw, H. Seroua [242, 243, 251, 256, 258, 259, 261, 267].

Литература

1. *К. Маркс*. Передовица в № 179 «Кельнской газеты».— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 1.
2. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Святое семейство.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 2.
3. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Немецкая идеология.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 3.
4. *К. Маркс*. Тезисы о Фейербахе.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 3.
5. *К. Маркс*. Капитал, т. I.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 23.
6. *К. Маркс*. Письмо к Лассалю от 31 мая 1858 г.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 29.
7. *К. Маркс*. Письмо к Кугельману от 27 июня 1870 г.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 32.
8. *К. Маркс*. Письмо к Ковалевскому, апрель 1879 г.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 34.
9. *Ф. Энгельс*. Анти-Дюринг.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20.
10. *Ф. Энгельс*. Диалектика природы.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20.
11. *Ф. Энгельс*. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 21.
12. *Ф. Энгельс*. Письмо к Шмидту от 1 ноября 1891 г.— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 38.
13. *В. И. Ленин*. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? Полное собрание сочинений, т. 1.
14. *В. И. Ленин*. Философские тетради.— Полное собрание сочинений, т. 29.
15. *B. Spinoza*. Opera quae supersunt omnia, V. I—III, Lipsiae, 1843—46.
16. *B. Spinoza*. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, v. I—IV. Heidelberg, 1925.

17. *Б. Спиноза.* Избранные произведения, т. I. М., 1957.
18. *Б. Спиноза.* Избранные произведения, т. II. М., 1957.
19. *Б. Спиноза.* Краткий трактат. Л., 1929.
20. *Б. Спиноза.* Трактат об усовершенствованин разума. М., 1934.
21. *Б. Спиноза.* Прннципы философнн Декарта. М., 1926.
22. *Б. Спиноза.* Богословско-политический трактат. М., 1935.
23. *Б. Спиноза.* Этика. М., 1933.
24. *Б. Спиноза.* Политический трактат. Варшава, 1910.
25. *Б. Спиноза.* Переписка. М., 1932.
26. *Гегель.* Энциклопедии фнлософских наук.— Соч., т. I. М.— Л., 1929.
27. *Гегель.* Лекции по истории философии.— Соч., т. XI. М.— Л., 1929.
28. *Гегель.* Наука логики, т. 1. М., 1971.
29. *Гегель.* Наука логнки, т. 2. М., 1971.
30. *А. И. Герцен.* Дневник 1842—1845 гг.— Собраине сочннений, т. II. М., 1954.
31. *А. И. Герцен.* Письма об изучении природы. 1842—1846 гг.— Собрание сочинений, т. III. М., 1954.
32. *Т. Гоббс.* Левиафан. М., 1936.
33. *П. Гольбах.* Система природы. М., 1940.
34. *Р. Декарт.* Рассуждения о методе. М., 1953.
35. *Р. Декарт.* Начала философии.— Избр. произв. М., 1950.
36. *Д. Дидро.* Спнноза.— «Под знаменем маркснзма», 1923, № 6—7.
37. *И. Дицген.* Экскурсия социалиста в область теорни познания. М., 1913
38. *Г. В. Плеханов.* Бернштейн н материализм.— Избр. философ. пронзв., т. II. М., 1957.
39. *Г. В. Плеханов.* Кант против Канта.— Избр. философ. произв., т. II. М., 1957.
40. *Г. В. Плеханов.* Предисловие переводчика ко второму изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философнн».— Избр. философ. произв., т. III. М., 1957.
41. *Г. В. Плеханов.* О кнතге В. Шулятикова.— Избр. фнлософ. пронзв., т. III. М., 1957.
42. *Г. В. Плеханов.* Труслнвый идеалнзм.— Избр. философ. произв., т. III. М., 1957.
43. *Г. В. Плеханов.* Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философню диалектического материалнзма».— Избр. философ. произв., т. III. М., 1957.
44. *Г. В. Плеханов.* От идеалнзма к материализму.— Избр. философ. произв., т. III. М., 1957.
45. *Д. Толанд.* Избраниые сочинения. М.— Л., 1927.
46. *Л. Фейербах.* Предварнтельные тезисы к реформе фнлософии.— Избр. философ. произв., т. I. М., 1955.
47. *Л. Фейербах.* Основные положения философии будущего.— Избр. философ. произв., т. I. М., 1955.
48. *Л. Фейербах.* Сущность христианства.— Избр. фнлософ. пронзв., т. II. М., 1955.
49. *Л. Фейербах.* Лекции о сущности релнгин.— Избр. философ. произв., т. II. 1955.
50. *Л. Фейербах.* Заключительные критические замечаиия 1847 г. о Спинозе.— «Под знаменем марксизма», 1937, № 9.
51. *И. Фихте.* Основа всеобщего наукоучення. М., 1916.
52. *Ф. Шеллинг.* Философские письма о догматизме и критицизме. СПб., 1914.
53. *Ф. Шеллинг.* Система трансцендентального идеалнзма. Л., 1936.
54. Антология мировой философии в 4-х томах, т. 1—3. М., 1969—1971.

55. Всемирная история, т. IV, гл. XI. М., 1958.
56. История философии, т. II., раздел II, гл. III. М., 1941.
57. История философии, т. I, гл. IV и V. М., 1957.
58. Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.
59. *Л. И. Аксельрод (Ортодокс).* В защиту философии марксизма. М., 1928.
60. *Л. И. Аксельрод (Ортодокс).* Спиноза и материализм.— «Красиая иовь», № 7, 1925.
61. *В. Ф. Асмус.* Диалектический материализм и логика. Киев, 1924.
62. *В. Ф. Асмус.* Диалектика свободы и необходимости в этике Спииозы.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
63. *Б. Ауэрбах.* Б. Спиноза. СПб., 1903.
64. *Л. М. Багрецов.* Этика Спинозы с философской точки зреиия Харьков, 1906.
65. *М. И. Базилевский.* Дои Хасдаи Крескас и Спиноза. Одесса, 1897.
66. *С. И. Барсток.* Атеизм Спинозы.— Сб. «Из истории философии». М., 1957.
67. *М. С. Беленький.* Об атеизме Спинозы.— «Философские науки», 1959, № 3.
68. *М. С. Беленький.* Спиноза и его критика Библии.— «Вопросы истории религии и атеизма», 1963, № 5.
69. *М. С. Беленький.* Спиноза. М., 1964.
70. *В. А. Беляев.* Лейбниц и Спиноза. СПб., 1914.
71. *А. Бергсон.* Творческая эволюция. Введение. М., 1909.
72. *С. Бернфельд.* Спиноза.— Еврейская энциклопедия, т. XIV. СПб., 1913.
73. *Э. Бернштейн.* Исторический материализм. СПб., 1901.
74. *А. Богданов.* Вера и иаука. М., 1910.
75. *А. Богданов.* Философия живого опыта. М.— Пг., 1923.
76. *В. Болин.* Спиноза. СПб., 1899.
77. *В. К. Брушлинский.* Спинозовская субстанция и конечные вещи.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
78. *Л. Буссе.* Мировоззрение великих философов. СПб., 1906.
79. *Б. Э. Быховский.* Был ли Спиноза материалистом. Минск, 1928.
80. *Б. Э. Быховский.* Психофизическая проблема в учении Спинозы.— «Труды Белорусского ун-та», 1927, № 14—15.
81. *И. Вайнштейн.* Спиноза и материализм.— «Под знаменем марксизма», 1926, № 3.
82. *И. Валентинов.* Философские построения марксизма. М., 1908.
83. *В. Вандек и В. Тимоско.* Очерк философии Б. Спинозы. М., 1932.
84. *А. Варьяш.* История новой философии, т. 1, ч. 1. М., 1926.
85. *А. И. Введенский.* Об атеизме в философии Спииозы. «Вопросы философии и психологии», 1897. кн. 37.
86. *А. Вебер.* История европейской философии. Киев, 1882.
87. *В. Виндельбанд.* Прелюдии. СПб., 1904.
88. *В. Виндельбанд.* Спиноза.— «Новый мир». СПб., 1901.
89. *В. Виндельбанд.* История новой философии, т. 1. СПб., 1902.
90. *А. Волынский.* Два сочинения о Спинозе.— «Северный вестник», 1892, № 3.
91. *Л. Вольтман.* Система морального сознания. СПб., 1901.
92. *С. Я. Вольфсон.* Диалектический материализм. М., 1924.
93. *Р. Вормс.* Мораль Спинозы. СПб., 1905.
94. *И. Вороницын.* История атеизма. М., 1930.
95. *В. Вундт.* О наивном и критическом реализме. М., 1910.
96. *Р. Выдра.* К вопросу об идеологическом происхождении учения Спинозы. М., 1925.

97. *П. Вышинский*. Философское и физическое понятие материи.— «Под знаменем марксизма», 1940, № 3—4.
98. *П. Вышинский* и *Я. Леви*. Еще раз о механистах и о новой путанице тов. Сарабьянова.— «Под знаменем марксизма», 1930, № 1.
99. *Г. Гейне*. К истории религии и философии в Германии. СПБ., 1904.
100. *И. Гельфонд*. Философия Дицгена и современный позитивизм. М., 1910.
101. *Г. Геффдинг*. О философской системе Спинозы.— «Научное обозрение», 1902, № 1—3.
102. *Г. Геффдинг*. Учебник новой философии. М., 1924.
103. *А. Гиляров*. Философия в ее существе, значении и истории. Киев, 1916.
104. *М. Гнезднилов*. Атеизм Спинозы.—«Труды Полтавского пединститута», 1934.
105. *С. С. Гогоцкий*. Философский лексикон, т. IV, вып. I. Киев, 1872.
106. *Н. Грот*. Основные моменты в развитии новой философии.— «Вопросы философии», 1891, № 10.
107. *А. М. Деборин*. Жюльен Оффре Ламметри.— Сб. «Философия и марксизм». М.— Л., 1926.
108. *А. М. Деборин*. Бенедикт Спиноза.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
109. *А. М. Деборин*. Вступительные замечания к статьям Дидро.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 4-5.
110. *А. М. Деборин*. Спиноза и марксизм.— «Летопись марксизма», кн. 3. М., 1927.
111. *А. М. Деборин*. Мировоззрение Спинозы. Очерки по истории материализма XVII—XVIII веков. М.— Л., 1930.
112. *А. М. Деборин*. Введение в философию диалектического материализма. М.— Л., 1931.
113. *А. М. Деборин*. Социально-политические учения нового времени, т. I. М., 1958.
114. *Ф. Диттес*. Критические этюды о нравственной философии Спинозы. СПб., 1900.
115. *Ф. Диттес*. Этика Спинозы, Лейбница и Канта. СПБ., 1902.
116. *Г. Дмитриев*. Философия Спинозы и диалектический материализм.— «Под знаменем марксизма», 1926, № 9.
117. *М. Дынник*. Б. Спиноза и его юбилейные комментаторы.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 6.
118. *Ф. Ибервег* и *М. Гейнце*. История новой философии. СПб., 1890.
119. *Я. Иванов*. Рецензия на книгу: *Я. Мильнер*. Б. Спиноза.— «Под знаменем марксизма», 1940, № 7.
120. *Ф. Иодл*. История этики в новой философии. М., 1896.
121. *П. Исаков*. К вопросу о теологическом привеске в учении Спинозы.— «Антирелигиозник», 1932, № 11—12.
122. *М. Д. Каммари* и *П. Ф. Юдин*. Спиноза и диалектический материализм.— «Большевик», 1932, № 21.
123. *С. Ф. Кечекьян*. Этическое миросозерцание Спинозы. М., 1914.
124. *Н. Кибовский*. Субстанция, атрибуты и модусы Спинозы. Историко-философский сборник. М., 1925.
125. *А. Кириллович*. Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания.— «Вера и разум», 1894, №№ 3, 5, 6.
126. *С. Р. Ковнер*. Спиноза, его жизнь и сочинения. Варшава, 1897.
127. *И. А. Коников*. Философско-этические воззрения Спинозы. Проблемы этики, М., 1964.
128. *Г. Корнелиус*. Введение в философию. М., 1905.
129. *И. А. Крывелев*. К вопросу о гилозоизме.— «Антирелигиозник», 1932, № 21—22.

130. *Г. Кунов.* Учение Спинозы о происхождении права.— «Мир». М., 1925.
131. *Ф. А. Ланге.* История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899.
132. *П. Э. Лейнфельд.* Средневековая и новая философия. Харьков, 1908.
133. *О. Э. Лейст.* Учение Бенедикта Спинозы о государстве и праве, М., 1960.
134. *П. И. Линицкий.* Обзор философских учений. Киев, 1874.
135. *Н. Линницкий.* Очерки истории философии древней и новой. Киев, 1902.
136. *Л. М. Лопатин.* История новой философии. М., 1902.
137. *Л. М. Лопатин.* Положительные задачи философии, т. 1. М., 1911.
138. *А. В. Луначарский.* От Спинозы до Маркса. М., 1925.
139. *А. В. Луначарский.* Барух Спиноза и буржуазия. М., 1932.
140. *И. К. Луппол.* Бенедикт Спиноза. М., 1924.
141. *И. К. Луппол.* Д. Дидро, очерки жизни и мировоззрения. М., 1924.
142. *И. К. Луппол.* О синице, которая не могла зажечь моря.— «Под знаменем марксизма», 1926, № 11.
143. *И. К. Луппол.* Историческое значение философии Спинозы.— «Под знаменем марксизма», 1932, № 11—12.
144. *И. К. Луппол.* О книге Дунин-Борковского «Спиноза по прошествии 300 лет».— «Под знаменем марксизма», 1932, № 11—12.
145. *И. К. Луппол.* Историко-философские этюды. М., 1935.
146. *Дж. Льюис.* Жизнь и учение Спинозы. СПб., 1895.
147. *Н. А. Любимов.* Философия Декарта. СПб., 1886.
148. *А. О. Маковельский.* Спиноза как психолог.— «Уч. зап. Азерб. гос. ун-та», 1956, № 6.
149. *Л. А. Маньковский.* Спиноза и материализм. М., 1930.
150. *Л. А. Маньковский.* К вопросу о философских истоках меньшевиствующего идеализма.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 6.
151. *Ф. Меринг.* История Германии с конца средних веков. М., 1924.
152. *Я. А. Мильнер.* Бенедикт Спиноза. М., 1940.
153. *М. Б. Митин.* Спиноза и диалектический материализм.— «Под знаменем марксизма», 1932, № 11—12.
154. *М. Мюре.* Еврейский ум. СПб., 1902.
155. *Н. Наумова.* Учение Спинозы о государстве.— «Труды Москов. ин-та истории, философии и литературы», т. 1. 1937.
156. *Г. Обичкин.* О материализме Спинозы.— «Антирелигиозник», 1932, № 23—24.
157. *А. Оболенский.* История мысли. СПб., 1901.
158. *Г. А. Паперна.* Б. Спиноза. СПб., 1895.
159. *Ф. Паульсен.* Основы этики. М., 1906.
160. *Ф. Паульсен.* Введение в философию. М., 1914.
161. *И. Петцольд.* Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб., 1909.
162. *В. Познер.* Причинность и целесообразность в учении Спинозы. Историко-философский сборник. М., 1925.
163. *В. Н. Половцова.* К методологии изучения философии Спинозы. М., 1913.
164. *В. Н. Половцова.* Введение и примечания к трактату об очищении интеллекта. М., 1914.
165. *Э. Радлов.* Несколько замечаний о Спинозе.— «Северный вестник», 1891, № 6.
166. *И. Разумовский.* Спиноза и государство.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
167. *А. Ранович.* Спиноза как основоположник библейской критики.— «Антирелигиозник», 1932, № 11—12.

168. *А. Ранович.* История и современное состояние библейской критики. Вступительная статья к Богословско-политическому трактату. М., 1935.
169. *А. Ранович.* Очерк истории древне-еврейской религии. М., 1937.
170. *Б. Рассел.* История западной философии. М., 1959.
171. *П. Рахман.* Спиноза и юдаизм.— «Труды Ин-та красной профессуры», т. I. М., 1923.
172. *И. Ремке.* Очерки истории философии. СПб., 1907.
173. *А. Риль.* От Гераклита до Спинозы.— «Научное обозрение», 1903, № 1.
174. *Л. Робинсон.* Метафизика Спинозы. СПб., 1913.
175. *Я. Ромбро.* Барух Спиноза.— «Рассвет». 1930.
176. *М. Савельев.* К юбилею Спинозы.— «Под знаменем марксизма», 1932, № 11—12.
177. *Е. Ситковский.* Л. Фейербах об атеизме Спинозы.— «Под знаменем марксизма», 1937, № 9.
178. *В. В. Соколов.* Этические и социологические воззрения Спинозы.— «Вопросы философии», 1955, № 3.
179. *В. В. Соколов.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы. Вступительная статья к двухтомнику «Избранных произведений Спинозы». М., 1957.
180. *В. В. Соколов.* Материализм в Нидерландах XVII в. Б. Спиноза.— «История философии». М., 1957.
181. *В. В. Соколов.* Философия Спинозы в культуре XVII в.— «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 5.
182. *В. В. Соколов.* Современная идейная борьба и спинозизм.— «Вопросы философии», 1959, № 6.
183. *В. В. Соколов.* К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии.— «Философские науки», 1960, № 4.
184. *В. В. Соколов.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
185. *В. В. Соколов.* Идейно-политическое и философское развитие Спинозы.— «Философские науки», 1962, № 4.
186. *В. В. Соколов.* Рационализм XVII в. и теория познания Спинозы.—«Вестник МГУ», серия экономика и философия, 1962, № 5.
187. *В. В. Соколов.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
188. *В. С. Соловьев.* Понятие о боге Спинозы.— «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 3/38.
189. *Е. Спекторский.* Очерк по философии общественных наук. Варшава, 1907.
190. *Е. Спекторский.* Проблемы социальной философии в XVII столетии. Варшава, 1910.
191. *А. Столяров.* Этика Спинозы. М., 1925.
192. *Н. Страхов.* Значение и жизнь Спинозы.— «Светоч», 1861, № 9.
193. *Э. Сэссе.* Еврейская философия. Маймонид и Спиноза. Одесса, 1898.
194. *М. Тарнополь.* Спиноза и спинозизм.— «Вестник русского еврея». СПб., 1871, № 30.
195. *А. Топорков.* Предисловие к «Этике». М.— Л., 1933.
196. *О. В. Трахтенберг.* Развитие материализма и его борьба с идеализмом в период первых буржуазных революций. М., 1956.
197. *А. Тренделенбург.* Логические исследования. М., 1963.
198. *В. П. Тугаринов.* Соотношение категорий диалектического материализма. Л., 1956.
199. *Г. С. Тымянский.* Спинозизм в Германии и Фридрих Вольфганг Стош.— «Под знаменем марксизма», 1925, № 8—9.
200. *Г. С. Тымянский.* Вступительная статья к Трактату об усовершенствовании разума. М., 1934.

201. *Г. С. Тымянский.* Атеистические и политические взгляды Бенедикта Спинозы. Вступительная статья к Богословско-политическому трактату. М., 1935.
202. *Р. Фалькенберг.* История новой философии от Николая Кузанского до настоящего времени. М., 1910.
203. *К. Фишер.* История новой философии, т. II. СПб., 1906.
204. *К. Форлендер.* Общедоступная история философии. М., 1922.
205. *С. Франк.* Учение Спинозы об атрибутах.— «Вопросы философии и психологии», 1912, кн. IV (114).
206. *А. Фулье.* История философии. СПб., 1901.
207. *З. Цейтлин.* Карл Маркс о спинозизме и источниках французского материализма XVIII в.— «Под знаменем марксизма», 1926, № 11.
208. *Г. И. Челпанов.* Спинозизм и материализм. М., 1927.
209. *В. И. Чучмарев.* Материализм Дидро. Харьков, 1925.
210. *В. И. Чучмарев.* Материализм Спинозы. М.— Л., 1927.
211. *В. И. Чучмарев.* Атеизм Спинозы. Харьков, 1930.
212. *Я. Шацкий.* Спиноза и его среда. Варшава, 1929.
213. *А. Швеглер.* История философии. М., 1864.
214. *В. С. Шилкарский.* О панлогизме у Спинозы. М., 1914.
215. *Ф. Шлейермахер.* Речи о религии.— «Русская мысль». М., 1911.
216. *А. Шопенгауер.* Мир как воля и представление. СПб., 1893.
217. *Ф. Э. Шперк.* Система Спинозы. СПб., 1893.
218. *Л. Штерн.* Экономический и натурфилософский материализм. М., 1925.
219. *В. Шулятиков.* Оправдание капитализма в западноевропейской философии. М., 1908.
220. *К. Н. Ярош.* Спиноза и его учение о правде. Харьков, 1877.
221. *E. Altkirch.* Spinoza im Porträt. Jena, 1913.
222. *B. Auerbach.* Spinoza. Ein Denkerleben. Gotta, 1860.
223. *R. Avenarius.* Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Leipzig, 1868.
224. *L. Bäck.* Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. Berlin, 1895.
225. *A. Bernhardt.* Spinoza. München, 1923.
226. *M. Berendt und I. Friedländer.* Berichtungen zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Berlin, 1891.
227. *G. Bohrman.* Spinoza's Stellung zur Religion. Giessen, 1914.
228. *W. Bolin.* Spinoza. Berlin, 1894.
229. *S. M. S. Coronel.* Baruch Spinoza in Rahmen seiner Zeit. Basel, 1873.
230. *E. Curley.* Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1969.
231. *I. P. Damiron.* Mémoire sur Spinoza et sa doctrine. Paris, 1858.
232. *A. Darbon.* Études spinozistes. Paris, 1946.
233. *G. Deleuze.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968.
234. *M. Dessauer.* Spinoza und Hobbes. Breslau, 1868.
235. *S. Dunin-Borkowski.* Der junge de Spinoza. Münster, 1910.
236. *S. Dunin-Borkowsi.* Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin und Bonn, 1932.
237. *I. E. Erdmann.* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie. Stuttgart, 1933.
238. *F. Erhardt.* Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, 1908.
239. *L. S. Feuer.* Spinoza and the rise of liberalism. Boston, 1958.
240. *K. Fischer.* Baruch Spinoza's Leben und Charakter. Ein Vortrag von Kuno Fischer. Mannheim, 1865.
241. *I. Freudenthal.* Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg, 1927.
242. *C. Gebhardt.* Spinoza. Vier Reden. Heidelberg, 1927.

243. *C. Gebhardt.* Einleitung zur «Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück», Hamburg, 1959.
244. *M. Grundwald.* Spinoza in Deutschland. Berlin, 1897.
245. *M. Gueroult.* Spinoza. Paris, 1968.
246. *H. F. Hallet.* Benedict de Spinoza. London, 1957.
247. *S. Hampshire.* Spinoza. London, 1956.
248. *H. Hubbeling.* Spinoza's methodology. Assen, 1967.
249. *H. L. Jaffé.* Spinoza en het beeldend denken. Leiden, Brill, 1965.
250. *M. Joel.* Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Breslau, 1871.
251. *R. Kayser.* Spinoza. Wien, Leipzig, 1912.
252. *B. Kellerman.* Die Ethik Spinoza's. Berlin, 1922.
253. *A. Matheron.* Individu et communauté chez Spinoza. Paris, 1969.
254. *F. Mauthner.* Spinoza. Berlin — Leipzig. 1906.
255. *K. Meinsma.* Spinoza und sein Kreis. Berlin, 1909.
256. *Novalis.* Schriften, hrsg. von E. Heilborn, Teil II, I. Hälfte. Berlin, 1901.
257. *G. T. Richter.* Spinoza's philosophische Terminologie. Leipzig, 1913.
258. *L. Robinson.* Kommentar zur Spinoza's Ethik. Leipzig, 1928.
259. *R. L. Saw.* The Vindication of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Spinoza. London, 1951.
260. *E. Schmidt.* Die unendlichen Modi bei Spinoza. Leipzig, 1910.
261. *H. Serouya.* Spinoza. Sa vie, sa philosophie. Paris, 1947.
262. *C. Sigwart.* Spinoza's neu entdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha, 1866.
263. *C. N. Starcke.* Baruch de Spinoza. Kobenhavn. U. a., 1923.
264. *I. Stern.* Die Philosophie Spinoza's. Stuttgart, 1890.
265. *K. Thomas.* Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg, 1840.
266. *A. Trendelenburg.* Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Leben und Lehre. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin, 1867.
267. *H. A. Wolfson.* The Philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of the reasoning. Cambridge — Massachusets — Harvard University Press, 1934—1948. New York, Pelikan Books, 1958.
268. *A. Zweig.* Baruch Spinoza — Porträt eines freien Geistes 1632—1677. Leipzig, 1961.

Указатель имен

Оглавление

Иосиф Абрамович Коников

МАТЕРИАЛИЗМ СПИНОЗЫ

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства *М. И. Иткин*
Художественный редактор *Н. Н. Власик*
Художник *В. В. Гарбузов*
Технические редакторы *В. И. Зудина, А. М. Сатарова*

Сдано в набор 7/VII 1971 г. Подписано к печати 29/IX-71 г.
Формат 60×84 1/16. Усл. печ. л. 16,58. Уч.-изд. л. 17,4. Тираж 8000 экз.
Т-15564. Тип. зак. 4666
Цена 1 р. 31 к. Бумага № 1.

Издательство «Наука». Москва К-62, Подсосенский пер., д. 21

2-я типография Издательства «Наука». Москва Г-99,
Шубинский пер., 10